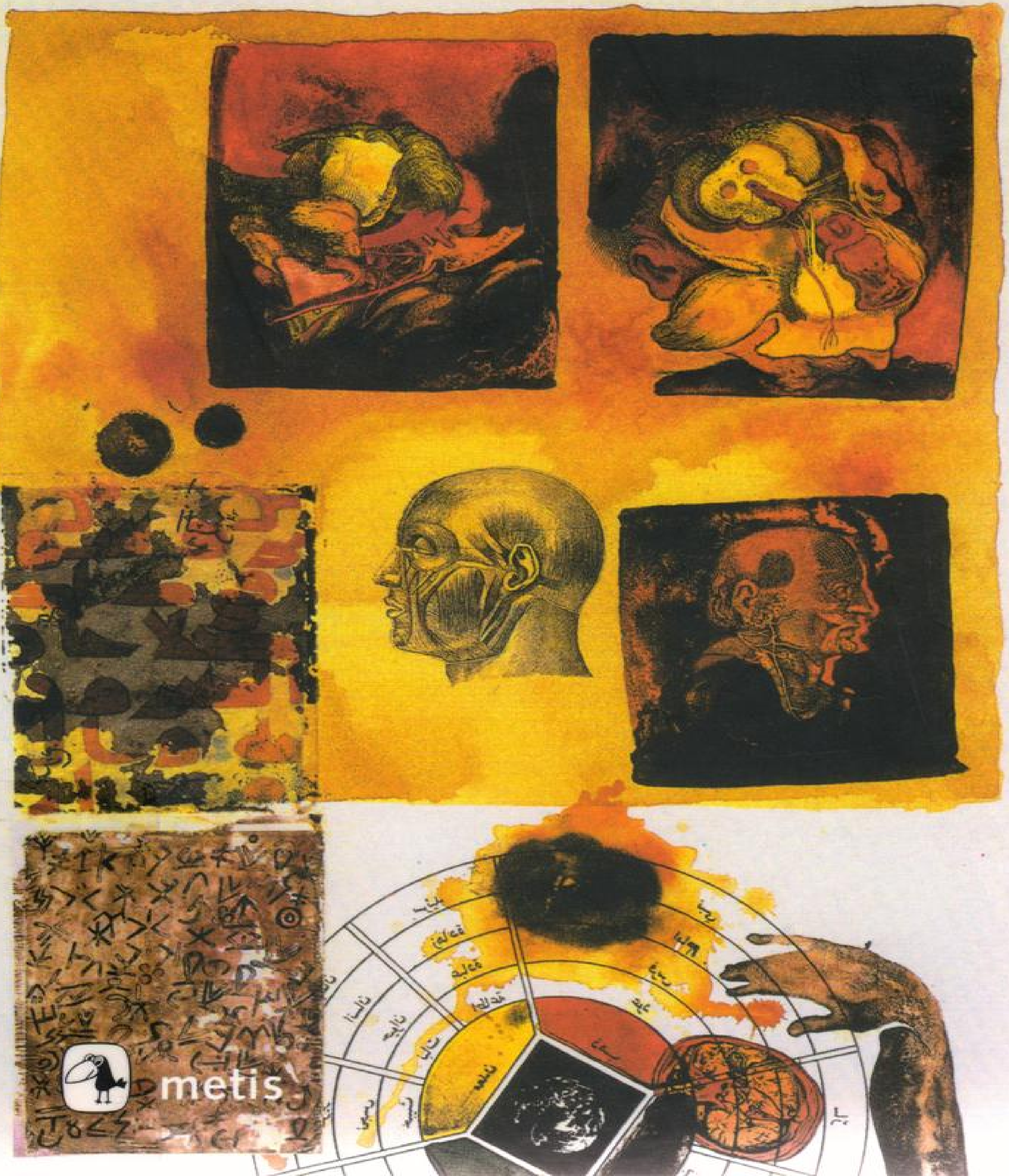
Balibar ve Wallerstein

Irk Ulus Sınıf

BELİRSİZ KİMLİKLER



metis

Etienne Balibar
Immanuel Wallerstein

Irk Ulus Sınıf

BELİRSİZ KİMLİKLER

Çeviren:
Nazlı Ökten

metis

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Irk Ulus Sınıf
Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein

Özgün Adı: Race, nation, class: les identités ambiguës
Fransızca Basımı: Éditions la découverte, Paris 1990
İngilizce Basımı: Verso, Londra, 1991

İlk Basım: Mayıs 1993
Dördüncü Basım: Ekim 2007

Yayıma Hazırlayanlar: Sosi Dolanoğlu, Semih Sökmen

Kapak Resmi: Erol Akyavaş,
"Hem Evvel, Hem Ahir"den detay, 1993
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-025-9

içindekiler

IV
TOPLUMSAL ÇATIŞMA YER Mİ DEĞİŞTİRİYOR?

Önsöz

Bu kitapta topladığımız ve birlikte sunduğumuz bu denemeler kişisel çalışmamızın, her birimizin sorumluluğunu tek başına yüklendiği anlarıdır. Ancak durumun ve koşulların özelliği bu denemeleri, son yıllarda yoğunlaşan ve bugün bir yansımasını ortaya koymak istediğimiz bir diyaloğun unsurları haline getirdi. Aydınlatılmasına katkıda bulunmak istediğimiz canalıcı soru şudur: Çağdaş ırkçılığın özgüllüğü nedir? Kapitalizmde sınıflara bölünmüşlükle ve ulus-devletlerin çelişkileriyle nasıl ilişkilendirilebilir? Irkçılık görüngüsünde bizi, karşılıklı olarak, milliyetçilik ve sınıf mücadelesinin eklemlenmesini yeniden düşünmeye iten nedir? Bu soru yardımıyla "Batı Marksizmi"ne gireli on yıldan fazla olan daha geniş bir tartışmaya da katkıda bulunmak istiyoruz. "Batı Marksizmi"nin, bu tartışmadan, çağını yakalayabilmek için yeterince yenilenmiş bir şekilde çıkacağı umulabilir. Bu tartışmanın uluslararası bir tartışma olarak ortaya çıkması ve felsefi düşünme ile tarihsel sentezi ve kavramsal bir yeni baştan inşa ile günümüzde (özellikle Fransa'da) ivedi olmaktan da öteye giden siyasal sorunların çözümlenmesini birleştirmesi kuşkusuz bir rastlantı değildir.

Burada bazı kişisel bilgiler vermek isterim. 1981 yılında Immanuel Wallerstein'la ilk kez tanıştığımda (1974'te yayınlanmış olan) The Modern World-System adlı eserinin ilk cildini okumuştum, ancak henüz ikinciyi okuyamamıştım. Bu nedenle ona üretim tarzlarının dönemselleştirilmesine dair "geleneksel" Marksist tezin "kuramsal olarak bilinçli" bir sunumunu borçlu olduğumu bilmiyordum — bu tez, modernliğin başlangıcını saptamak için tarihi, ya 1500 dolaylarında (Avrupalılar'ın yayılmasıyla ve dünya pazarının yaratılmasıyla birlikte) ya da 1650'ye doğru (ilk "burjuva" devrimler ve bilimsel devrimle birlikte) "kesmeyi" önerenlere karşı, manüfaktür dönemini bir geçiş dönemiyle ve tam anlamıyla kapitalist tarzın başlangıcını da sanayi devrimiyle özdeşleştirmektedir. Özellikle de, Spinoza'nın müdahalesini —yalnızca, "ortaçağa ait" bir geçmiş açısından değil çağdaş eğilimler açısından da devrimci olan çizgisiyle— zamanının siyasal ve dinsel gruplarının mücadelelerinin (milliyetçilikle kozmopolitliği; demokrasi yanlılığıyla "kitle korkusu"nu birleştirmeleri nedeniyle) tuhaf bir

şekilde atipik olan oyunlarının çerçevesine oturtmak için, tam da Wallerstein'ın 17. yüzyıl Hollanda hegemonyası çözümlemesinde bir dayanak noktası bulacağımı da bilmiyordum.

Buna karşılık, Wallerstein'ın da bilmediği, bizim yetmişli yılların başından beri, Kapital'i "yapısalcı" okuyuşumuzun ortaya çıkardığı tartışmaların ertesinde ve tam da dönemselleştirmenin klasik çıkmazlarından kaçınmak için, sınıf mücadelesinin ve karşılığında bu mücadelenin sonuçlarının çözümlenmesini, sadece, ideal bir araç olarak ya da değişmez bir sistem olarak değerlendirilen —ki bu, yapının tamamıyla mekanist bir anlayışla kavranmasıdır— üretim tarzının gelişiminden değil, aynı zamanda toplumsal oluşumlar çerçevesinde kapitalizmin gelişiminden de önemli sayma gerekliliğini kabul ettiğimdi. Bundan, bir yandan üretim ilişkilerinin biçimlendirilmesinde sınıf mücadelesinin tarihsel görünümlerinin (Marx'ın çift anlamlı üstyapı kavramıyla belirtilenler de buna dahil olmak üzere) bütününe belirleyici bir rol atfetmek gerektiği sonucu çıkıyordu. Öte yandan yine bu, kapitalizmin, birikimin dünya ölçeğine çıkmasını ve emek gücünün proleterleşmesini zorunlu olarak gerektirdiğini öne süren Marx'ı sürekli doğrulamaya yönelerek, ama farklılaşmamış "dünya pazarı" soyutlamasının ötesine geçerek, emek (ya da ücretliler)-sermaye ilişkisinin yeniden üretim alanı sorununu bizzat kuramın içine koymayı zorunlu kılıyordu.

Aynı şekilde, Althusser'in, her toplumsal oluşumun birçok üretim tarzının birleşmesi üzerine kurulu olduğu tezinin yanısıra Fransa'da yetmişli yıllarda göçmen işçilerin özgül mücadelesinin ortaya çıkışı ve bunların siyasal açıdan yorumlanmalarının güçlüğü de beni, işçi sınıfının bölünmesinin ikincil ya da kalıntı bir görüngü değil, günümüzün kapitalist toplumlarının, devrimci dönüşüm perspektiflerini ve hatta toplumsal hareketin günlük ör-gütlenmesini belirleyen yapısal (ki bu değişmez demek değildir) bir niteliği olduğuna ikna etmişti.[1]

Son olarak, "reel sosyalizmin" Maocu eleştirisinden ve "kültür devriminin" (benim kavradığım şekliyle) tarihinden benim aklımda kalan, kuşkusuz revizyonizmin şeytan ilan edilmesi ve Stalinizm nostaljisi değil, "sosyalist üretim tarzının" gerçekte devlet kapitalizmiyle proleter komünizm eğilimlerinin değişken bir birleşimini meydana getirdiği bilgisidir. Bu farklı düzeltmeler, dağılmış oldukları durumda bile, bir "tarihsel kapitalizm" sorunsalını yapının ve tarihin biçimsel antitezinin yerine koyma ve ticari olmayan toplumların "genelleştirilmiş iktisat"

toplumlarına geçişleri süresince eklemlenen üretim ilişkilerinin değişkenliklerini bu sorunsalın ana sorusu olarak tanımlama eğilimindeydiler.

Ben diğerlerinin aksine Wallerstein'ın çözümlemelerine sık sık yöneltilmiş olan ekonomizm suçlamaları konusunda çok da hassas değildim. Aslında bu terimin anlamı üzerinde fikir birliğine varmak gerekir. Marksist Ortodoksluk geleneği içinde ekonomizm, üretici güçlerin gelişimine dair bir determinizm olarak görünür: Wallersteincı dünya ekonomisi modeli, bunun yerine, kapitalist birikim ile çelişkilerinin bir diyalektiğini kendi tarzınca gayet iyi ortaya koyuyordu. Wallerstein gelişme ve durgunluk evrelerinin çevrimini içine yerleştirebileceği tarihsel koşullar hakkında kendini sorgularken, bana Marx'ın gerçek tezi ve ekonomizm eleştirisinin ifadesi gibi gelen şeyden uzaklaşmamıştı. Bu tez toplumsal üretim ilişkilerinin, üretici güçlere önceliğidir. Bu önceliğe göre kapitalizmin çelişkileri, üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişkiler (örneğin, Engels'in itibar kazandırdığı formülasyona göre, üretim ilişkilerinin "özel" niteliğiyle üretici güçlerin "toplumsal" niteliği arasındaki çelişkiler) değil, özellikle bizzat üretici güçlerin gelişimi içindeki çelişkilerdir; "ilerlemenin çelişkileri"dir. Diğer yandan ekonomizm eleştirisi denilen şey, en çok, siyasetin ve devletin, ya pazar ekonomisi alanına ya da sınıf mücadelesinin kendisine nazaran özerk olduğunu savunmak adına yapılır; ki bu da Marx'ın kesin bir biçimde karşı çıktığı liberal ikiciliği (sivil toplum/devlet, iktisat/siyaset) pratikte yeniden sahneye çıkarmak demektir. Oysa Wallerstein'ın açıklayıcı modeli, benim anladığım şekliyle, hem sistemin toplu yapısının, genelleştirilmiş bir iktisatın toplu yapısı olduğunu düşünmeye, hem de bu iktisatın dokusunu devletlerin oluşum süreçlerinin, siyasal hegemonyaların ve sınıf ittifaklarının oluşturduğunu düşünmeye izin vermekteydi. Böylece kapitalist toplumsal oluşumların neden ulus biçimini aldıklarını çözmek sorunu ya da daha iyisi, "güçlü" bir devlet aygıtı etrafında tekleşmiş ulusları, birlikleri dışarıdan ve içeriden engellenen bağımlı uluslardan ayırt eden şeyin ne olduğunu ve bu farkın kapitalizmin tarihiyle nasıl dönüştüğünü çözmek sorunu, bir kördüğüm olmaktan çıkıp belirleyici bir koz halini almaktaydı.

Gerçeği söylemek gerekirse benim sorularımın ve itirazlarımın devreye girdiği yer de burasıydı. Bu itirazlarımdan üçünü, tarihsel materyalizmin "geleneksel" bir anlayışını ortaya koyup koymadıklarına karar vermeyi okura bırakarak, kısaca hatırlatacağım.

İlk olarak, egemen sınıfların hegemonyasının, son çözümlemede, emek sürecini ve bundan da öte bizzat emek gücünün, işçilerin hem geçimini hem de kültürel formasyonlarını kapsayacak geniş bir anlamda, yeniden üretimini örgütleme kapasiteleri üzerine kurulu olduğuna hâlâ inanmaktaydım. Başka türlü söylemek gerekirse, burada söz konusu olan, Marx'ın Kapital'de kapitalist üretim tarzının yerine oturduğunun asıl belirtisi saydığı, yani değerin değerlendirilmesi ve sınırsız birikim sürecinin dönüşü olmayan noktası olarak koyduğu "reel" altalamadır (subsomption réelle). Daha yakından bakılırsa, (Marx'ın sadece "formel" altalamaya karşı öne sürdüğü) bu "reel" altalama düşüncesi, işçilerin sözleşme, nakdi gelir, resmi siyaset ve hukuk dünyasıyla bütünleşmeleri düşüncesinin çok ötesine gider: bu düşünce emek gücünün eğitiminden, ezilenler tarafından da kabul edilmeye elverişli bir "egemen ideoloji"nin kurulmasına dek uzanan, bir insan bireyselliği dönüşümünü zorunlu olarak gerektirmektedir. Wallerstein, kapitalist dünya ekonomisi çerçevesinde şekillenen bütün toplumsal sınıfların ve bütün statü gruplarının, "devlet sistemi"nin ve "ticarileşme"nin etkilerine tâbi oluş tarzlarını vurguladığına göre, kuşkusuz böyle bir düşünceye karşı çıkmayacaktır. Ancak bunun sonucu olan çatışmaları ve evrimleri tanımlamak için, Wallerstein'in yaptığı gibi tarihsel aktörleri, onların çıkarlarını ve ittifak ya da çarpışma stratejilerini tasvir etmenin yeterli olup olmayacağı sorusunu sorabiliriz kendimize. Aktörlerin kimliği bile hegemonyanın oluşması ve korunması sürecine bağlıdır. Böylece modern burjuvazi, köylüyü çevreleyen bir sınıf olduktan sonra proletaryayı çevreleyen bir sınıfa dönüşebilmek üzere şekillenmiştir: Direnişlerin dışavurumunu bile önceden gören ve bu direnişlerin doğasıyla kendisini dönüştüren bir "kendi-bilinci" ve siyasal yetenekler kazanması gerekmiştir.

Öyleyse egemen ideolojinin evrenselciliğinin kökleri, sermayenin dünya ölçeğinde yayılmasından ve hatta bu yayılmanın bütün "kadrolarına" ortak eylem kuralları sağlama zorunluluğundan çok daha derindedir[2]; sömüren ve sömürülen için -düşman olmalarına rağmen- ortak bir ideolojik "dünya” kurma zorunluluğunda yatar. Modern siyasetin (demokratik olsun ya da olmasın) eşitlikçiliği, bu sürecin iyi bir açıklamasıdır. Bu aynı zamanda her sınıf egemenliğinin evrenselin dilinde biçimlendirilmek zorunda olduğu ve tarihte birbirleriyle uyuşmayan birden fazla evrenselliğin bulunduğu anlamına gelir. Her birinin üzerinde belli bir sömürü biçiminin özgül gerilimleri etki göstermektedir -yaşadığımız dönemin egemen ideolojileri için de böyledir bu- ve tek bir hegemonyanın kapitalist dünya ekonomisi

çerçevesinde yer alan tüm egemenlik ilişkilerinin tümünü birden kavrayabileceği hiç de kesin değildir. Açıkçası ben, bir "dünya burjuvazisi"nin varlığından kuşku duyuyorum. Ya da daha kesin söylemek gerekirse, dünya ölçeğinde birikim sürecinin yayılmasının, yasası kesintisiz rekabet olan bir "dünya kapitalist sınıfı"nın oluşturulmasını gerektirdiğini tamamen kabul ediyorum (ve paradoksun paradoksu olarak, bu kapitalist sınıfa "hür teşebbüs"ün yöneticileri kadar "sosyalist" devlet korumacılığının yöneticilerinin de dahil edilmesini zorunlu görüyorum). Ancak bu kapitalist sınıfın, aynı nedenle, tarihsel anlamda somut olabilecek, kurumlarda örgütlenmiş tek sınıf anlamında bir dünya burjuvazisi olduğuna inanmıyorum.

Wallerstein'ın bu soruya şöyle cevap vereceğini tahmin ediyorum: Ancak, diyecektir, dünya burjuvazisinin, iç çatışmalarının ötesinde (hatta bunlar şiddetli askeri çatışmalar şeklini aldıklarında bile) ve özellikle de ezilen halklar üzerindeki hegemonyasının tamamen farklı biçimlerinin ötesinde, kendisine somut bir varlık kazandırmaya yönelen ortak bir kurumu vardır! Bu kurum, devrim ve karşı devrimlerin, sömürgeleştirme ve sömürgelikten kurtuluşun ardından, ulusal devlet biçiminin tüm insanlığa yayılmasından bu yana etkililiği belirgin bir şekilde ortaya çıkan devletler sistemi'dir. Bizzat ben her burjuvazinin, kapitalizmin planlı bir devlet kapitalizmi gibi örgütlü olmadığı yerlerde bile, bir "devlet burjuvazisi" olduğunu inanarak söyledim ve bu noktada uyuşacağımızı düşünüyorum. Bana göre Wallerstein'ın sorduğu en yerinde soru, dünya ekonomisinin (19. ve 20. yüzyıldaki birçok girişimine rağmen) neden siyasal olarak birleşmiş bir dünya imparatorluğuna dönüşmediği; siyasal kurumun burada neden bir "devletlerarası sistem" biçimini aldığı sorusudur. Bu soruya a priori olarak cevap verilemez: Dünya ekonomisi tarihini ve özellikle de çıkar çatışmalarının, "tekel" görüngülerinin ve dünya ekonomisinin günümüzde zaten giderek tek bir coğrafi alanla sınırlı olmaktan çıkan "merkez"inde sürekli görülen eşitsiz güç gelişimlerinin, fakat aynı zamanda "çevre"sinin eşitsiz direnişleri'nin tarihini yeniden yazmak gerekir.

Ancak bu cevap (eğer iyi bir cevapsa) beni, itirazımı açıkça yeniden biçimlendirmeye itiyor. Wallerstein, Modern Dünya Sistemi'nin (1. cilt) sonunda, göreli olarak özerk "toplumsal sistemler"i tanımak için bir ölçüt öneriyordu: evrimlerinin (ya da dinamiklerinin) iç özerkliği. Buradan radikal bir sonuca varıyordu: Genelde ("kabileden" ulus-devlete) toplumsal sistemler olarak adlandırılan tarihsel birimlerin çoğu aslında öyle değildirler; bunlar bağımlı birimler olmaktan öteye gitmezler; tarihte sistem

olarak tanımlanabilecek olanlar sadece kendine yeterli cemaatler ve "dünyalar"dır (dünya imparatorlukları ve dünya ekonomileri). Bu tez, Marksist terminolojide yeniden biçimlendirildiğinde bizi bugünün dünyasında tam anlamıyla tek toplumsal oluşumun dünya ekonomisinin kendisi olduğunu düşünmeye yöneltecektir. Çünkü içinde tarihsel süreçlerin birbirine bağımlı hale geldiği en büyük birim odur. Başka bir deyişle dünya ekonomisi yalnızca iktisadi bir birim ve bir devletler sistemi değil, aynı zamanda toplumsal bir birim olacaktır. Sonuç olarak evriminin diyalektiği de küresel bir diyalektik ya da en azından küresel kısıtlamaların yerel güç ilişkilerine önceliği özelliğiyle ayırt edilen bir diyalektik olacaktır.

Bu açıklamanın onyıllardır tanık olduğumuz ve bize yüzyıllardır süren zincirleme bir sürecin sona ermesi gibi görünen, siyasetin ve ideolojinin dünya çapında yayılması görüngülerini bireşimsel olarak gösterme gibi bir meziyeti olduğu kuşkusuzdur. Bu açıklama kriz dönemlerinde özellikle çarpıcı bir yansıma bulur. Bu derlemenin devamında görüleceği gibi, ırkçılık ve milliyetçiliğin, geçmişin "yabancı düşmanlığı" ve "hoşgörüsüzlük" görüngüleriyle karıştırılmasını önleyerek, bugün modern dünyanın her yerine yayılan bu görüngüleri anlamak için güçlü bir araç sağlamaktadır: biri (milliyetçilik) merkezdeki devletlerin egemenliğine bir tepki olarak, diğeri (ırkçılık) dünya işbölümünün getirdiği hiyerarşilerin kurumlaşması olarak. Ancak kendime soruyorum: Wallerstein'ın tezi bu biçimiyle, çok çeşitli toplumsal çatışmaların (özellikle de sınıf mücadelelerinin) üstünü biçimsel ya da en azından tek yanlı bir küresellik ve tekbiçimlilikle örtmüyor mu? Bana öyle geliyor ki, bu çatışmaların özelliğini belirleyen yalnızca uluslararasılaşma değil, yerelleşmiş toplumsal ilişkilerin ya da toplumsal çatışmanın yerel biçimlerinin şimdiye dek oynadıkları, "toplamları" doğrudan elde edilemeyen önemli roldür. Başka bir deyişle, ben kendi adıma, içinde bir sistemin düzenlemesinin yer aldığı en uçtaki dış sınır yerine, toplumsal hareketlerin ve bunlardan doğan çelişkilerin özgüllüğünü (ya da tercihe göre, küresel çelişkilerin yansıdığı özgül biçimi) ölçüt aldığımdan, kendime çağdaş dünyanın toplumsal birimleri'nin iktisadi birimi'nden ayrı tutulması gerekmez mi, diye soruyorum. Kısacası neden örtüşsünler ki? Aynı nedenle dünya ekonomisinin genel hareketinin toplumsal birimlerin hareketinin nedeni olmaktan çok, raslantısal bir sonucu olduğunu öne sürüyorum. Ancak söz konusu toplumsal birimleri basit bir biçimde teşhis etmenin zor olduğunu da kabul ediyorum, çünkü bu birimler ulusal birimlerle kayıtsız şartsız

örtüşmemektedirler ve birbirlerini ancak kısmen kaplayabilirler (bir toplumsal birim neden kapalı, hele neden "otarşik" olsun?)[3].

Bu da beni üçüncü bir soruna getiriyor. Wallerstein'ın, Marx'ın sermayenin sınırsız birikimi dolayımında varolan "nüfus yasası" hakkında verdiği bilgileri hem genelleştiren hem de somutlaştıran modelinin başarısı, bu yasanın insanların direnişini kırarak ya da uzlaşarak, hatta geçim stratejilerini kullanarak ve birbirlerine zıt çıkarlarıyla oynayarak onlara, "işbölümü"nün, toplumsal-mesleki kategoriler dahilinde, bir yeniden dağılımını (zorla yada hukuk yoluyla) dayatmaya devam ettiğini göstermesindedir. Bu kapitalist toplumsal oluşumların temeli bir işbölümüdür (bu, geniş anlamda, sermaye üretimi için gerekli olan farklı işlevleri de içerir); ya da daha doğrusu toplumsal dönüşümlerin temeli işbölümünün dönüşümüdür. Fakat böylece Althusser'in daha önce toplum etkisi olarak adlandırdığı şeyin bütünlüğünü işbölümüne dayandırmakla daha aceleci davranmış olmaz mıyız? Başka bir deyişle (Marx'ın bazı felsefi metinlerinde yaptığı gibi) toplumların ya da toplumsal oluşumların, sadece bazı tarihsel ilişkiler çerçevesinde üretimi ve mübadeleleri örgütleyebildikleri için "hayatta" kaldıklarını ve göreli olarak dayanıklı birimler oluşturduklarını düşünebilir miyiz?

Daha açık olmam gerekirse; burada söz konusu olan, maddecilik ve idealizm çatışmasını tekrarlamak ve toplumların iktisadi birliğinin, gerek hukuk, gerek din, gerekse ensestin yasaklanması vb. açısından tanımlanmaya çalışılacak bir sembolik birlikle bütünlenmek ya da yerini ona bırakmak zorunda olduğunu telkin etmek değildir. Söz konusu olan daha çok Marksistler'in, kendi çözümlemelerinin anlamına dair, büyük ölçüde liberal iktisat ideolojisinden (ve bu ideolojinin içkin antropolojisinden) miras kalan akıl almaz bir yanılsamanın kurbanları olup olmayacaklarını sormaktır. Kapitalist işbölümünün, görevlerin, bireylerin ve toplumsal grupların birbirini tamamlayıcılığıyla hiçbir ilgisi yoktur: Bizzat Wallerstein'ın da sık sık tekrarladığı gibi toplumsal oluşumların, çıkarları ortak olmaktan giderek uzaklaşan karşıt sınıflar halinde kutuplaşmalarına yol açar. Bir toplumun (çatışmalı da olsa) birliği böyle bir bölünmenin üzerine nasıl inşa edilebilir? Öyleyse belki de Marksist tezi yorumlayışımızı tersine çevirmemiz gerekiyor. Kapitalist işbölümünün insan toplumlarını göreli olarak istikrarlı "topluluklar" halinde kurduğunu ya da kurumlaştırdığını düşünmektense, onları yıkıma uğrattığını düşünmemiz gerekmez mi? Ya da daha doğrusu; eğer diğer toplumsal pratikler —onlar

da maddi olmakla birlikte homo economicus'un davranış biçimine indirgenemeyecek pratiklerdir: örneğin dilsel iletişimle ve cinsellikle ilgili pratikler— üretim ilişkisindeki emperyalizme sınırlamalar getirmeseydi ve onu içeriden değiştirmeseydi, kapitalist işbölümünü, bu toplumların içsel eşitsizliklerini uzlaşmaz karşıtlıklar haline getirerek onları yıkıma uğratacak olan şey olarak düşünmemiz gerekmez miydi?

Öyleyse toplumsal oluşumların tarihi, ticari olmayan cemaatlerden piyasa toplumuna ya da (insani emek gücünün mübadelesi de dahil) genelleştirilmiş mübadele toplumuna geçişin tarihi değil —ki bu, Marksizm'in sürdürdüğü sosyolojik ya da liberal bir temsil biçimidir— bireylerin tarihsel ortaklığının mayasını oluşturan "iktisat-dışı" toplumsal ilişkiler karmaşığının, değer biçiminin yayılmasının kendilerini tehdit ettiği yapısal yıkıma karşı tepkilerinin tarihidir. Toplumsal tarihe; sermayenin genişletilmiş yeniden üretiminin basit "mantığına" ya da işbölümünün ve devletler sisteminin tanımladığı aktörlerin "stratejik bir oyununa" dahi indirgenemeyecek bir işleyiş kazandıran bu tepkilerdir. Siyasetin gerçek konusu ve özünde belirsiz, ideolojik ve kurumsal olan çeşitli üretimlere (örneğin insan hakları ideolojisine, fakat aynı zamanda ırkçılığa, milliyetçiliğe, cinsiyetçiliğe ve bunların devrimci antitezlerine) temel oluşturan da bu tepkilerdir. Nihayet, "yadsımanın yadsınmasını" gerçekleştirmeye, yani belli bir amaca uygun olarak toplumsal varoluşun koşullarını yok eden mekanizmayı yok etmeye çalışmakla, aynı zamanda kaybolmuş bir birliği ütopik olarak yeniden kurmayı amaçladıkları ve böylece farklı egemen güçlerin "telafi" işlemine maruz kaldıkları ölçüde sınıf mücadelesinin iki yanlı etkilerini kavrayanlar, yine bu tepkilerdir.

Böyle bir soyutlama düzeyinde tartışmaya girmek yerine sahip olduğumuz kuramsal araçları ortak bir girişim içinde bizzat güncelliğin getirdiği ve karşılaştırmayı daha ileri götürebilecek kadar zorlu ve temel bir sorunun çözümlenmesinde kullanmanın daha iyi olduğunu düşünüyoruz. Bu proje üç yıl boyunca (1985-1987) la Maison des sciences de l'homme de Paris'de düzenlediğimiz bir seminerde somutluk kazandı. Seminer sırasıyla "ırkçılık ve etniktik", "ulus ve milliyetçilik" ve "sınıflar" konularına ayrılmıştı. Bu kitaptaki metinler müdahalelerimizi kelimesi kelimesine yansıtmamakla birlikte, konuyu seminerde olduğundan daha iyi tamamlayarak tekrar ele almaktadır. Makalelerden bazıları belirttiğimiz diğer yayınların ya da

sunumların konularıyla çakıştı. Bunları anlaşma ve anlaşmazlık noktalarını ortaya çıkaracak şekilde yeniden sıraladık. Sıralanma biçimleri, mutlak bir tutarlılık ya da eksiksizlikten çok, sorunu açma ve bazı araştırma yolları keşfetme isteğinin sonucudur. Bir sonuca varmak için henüz çok erken. Buna karşın okura düşünme ve eleştiri konusu sağlayacağını umuyoruz.

İlk bölüm olan "Evrensel Irkçılık"ta, liberalizmin dayatmış olduğu ve Marksist tarih felsefesi tarafından büyük ölçüde yeniden ele alınan (bunun hangi koşullarda olduğunu ileride göreceğiz) "ilerleme" ideolojisine alternatif bir sorunsalı genel nitelikleriyle ortaya koymak istedik. Çağdaş dünyada geleneksel ya da yenilenmiş biçimler altında —yine de kökü bellidir— ırkçılığın gerilemediğini tersine ilerlediğini saptıyoruz. Bu görüngü, tezahürlerinin birbirine karıştırılmasından dikkatle kaçınılması gereken, fakat son çözümlemede ancak yapısal nedenlerle açıklanabilecek olan eşitsizlikler ve tehlikeli evreler içermektedir. İster üst düzey kuramlar, ister kurumsal ya da kitlesel ırkçılık söz konusu olsun, burada geçerli olan insanlığın yapay bir şekilde yalıtılmış türler halinde sınıflandırılması olduğu ölçüde, bizzat toplumsal ilişkiler düzeyinde son derece çatışmalı bir bölünmenin varolması gerektiğidir. Öyleyse söz konusu olan basit bir "önyargı" değildir. Ayrıca sömürgelerin bağımsızlaşması kadar kesin toplumsal dönüşümlerin ötesinde, bu bölünmenin, kapitalizmin yarattığı dünya ölçeği çerçevesinde yeniden üretilmiş olması gerekir. O halde söz konusu olan ne bir kalıntı ne bir arkaizmdir. Peki bu, genelleştirilmiş iktisat ve bireyci hukuk mantığıyla çelişkili değil midir? Kesinlikle hayır; Wallerstein da ben de burjuva ideolojisinin evrenselciliğinin (dolayısıyla hümanizminin de) öncelikle ırkçılık ve cinsiyetçilik biçimini alan dışlama ve hiyerarşi sistemiyle bağdaşmaz olmadığını düşünüyoruz. Irkçılık ve cinsiyetçilik de böylesi bir sistem oluşturmaktadırlar.

Ama yine de çözümlemenin ayrıntılarında birçok noktada ayrılığa düşüyoruz: Wallerstein evrenselciliği piyasanın bizzat biçimine (birikim sürecinin evrenselliğine), ırkçılığı merkez ve çevre arasındaki emek gücü farklılaşmasına ve cinsiyetçiliği de (tarihsel kapitalizmin temel kurumu olarak kabul ettiği) aile ya da hanede eril "çalışma" ile dişil "çalışma dışı"lığın karşıtlığına bağlıyor. Bense ırkçılığın özel olarak milliyetçilikle eklemlendiğini düşünüyorum ve evrenselliğin, bizzat ırkçılığın içinde paradoksal olarak varolduğunu gösterebildiğimi sanıyorum. Zamansal boyut burada çok önemli hale gelmektedir. Bütün sorun geçmişteki dışlamaların belleğinin nasıl bugünkü dışlamalara aktarıldığını ya da yine

halk hareketlerinin uluslararasılaşması ve ulus-devletlerin siyasal rollerindeki değişimin nasıl olup da bir "yeni-ırkçılığa", hatta bir "ırkçılık-sonrası"na varabildiğini anlamaktır.

İkinci bölüm olan "Tarihsel Ulus"ta, "ulus" ve "halk" kategorileri tartışmasını yenilemeyi denedik. Yöntemlerimiz oldukça farklı: Ben ulus biçiminin yörüngesini ararken art-zamanlı bir yol izliyorum; Wallerstein dünya ekonomisi içindeki diğer siyasal kurumlar arasında ulusal üstyapının yerini araştırırken eş-zamanlı bir yol izliyor. Bu nedenle ulusal oluşumu ve sınıf mücadelesini de farklı şekillerde eklemliyoruz. Eğer bu farklılığı uç noktaya götürürsek; Wallerstein ulusu, diğer biçimleriyle, sınıf mücadelesi zeminine (her ne kadar bunlar "kendileri için sınıfa ancak istisnai durumlarda dönüşebilirlerse de, ki bu noktaya daha ilerde değineceğiz) yerleştirirken benim konumumun tarihsel sınıf mücadelelerini (her ne kadar antitezini temsil etseler de) ulusal biçime yerleştirmek olduğu söylenebilir.

"Toplumsal oluşum" kavramının anlamı kuşkusuz bu noktada önem kazanıyor. Wallerstein "halk"ın yapılanmasına dair üç büyük tarihsel yolu belirlemeyi önermektedir: Irk, ulus ve etniklik. Bu üçü dünya ekonomisinin farklı yapılarını yansıtır; Wallerstein "burjuva" devletiyle (ulus-devlet) devletin önceki biçimleri arasında (aslında onun için "devlet" terimi bile ikircildir) tarihsel bir kopukluk olduğunda ısrar eder. Ben kendi açımdan "ulusal öncesi" devletten "ulusal" devlete geçişi özellikleriyle belirlemeye çalıştığım için onun başka bir düşüncesine —ki burada ele alınmadı— çok daha fazla önem veriyorum: Bu da Wallerstein'ın dünya ekonomisinin oluşumu aşamasında siyasal biçimlerin çoğulluğu düşüncesidir. Ben, halkın oluşumu (buna kurmaca etniklik diyorum) sorununu bir iç hegemonya sorunu olarak ortaya koyuyorum ve bunun üretiminde sırasıyla dilsel cemaate ve ırksal cemaate vücut veren kurumların oynadığı rolü çözümlemeye çalışıyorum. Aramızdaki bu farklılıklar nedeniyle ben çoğunlukların etnikleşmesine karşı daha duyarlıyken, Wallerstein azınlıkların etnikleşmesini daha iyi değerlendiriyor gibi görünüyor; belki de o çok "Amerikalı", ben de çok "Fransız"ım. Bununla birlikte kesin olan ikimizin de ulusu ve halkı, şimdiki kurumların ve uyuşmazlıklara, "cemaatler"e —ki bireysel "kimlik" duygusu bu "cemaatler"e bağlıdır— göreli bir istikrar kazandırmak amacıyla geçmişe yansıtılabilmelerini sağlayan tarihsel yapılanmalar olarak düşünmenin esas olduğuna inandığımızdır.

"Sınıflar: Kutuplaşma ve Üst-Belirlenim" başlıklı üçüncü bölümde, kapitalizmi Marx'ın en özgün bilgilerini uygulayarak tarihsel sistem (ya da yapı) olarak gerçekten çözümleyebilmek için Marksist Ortodoksluğun şemalarına (kısacası farklı varyantlarıyla üretim tarzı evrimciliğine) getirilmesi gereken radikal dönüşümler hakkında kendimizi sorguluyoruz. Önermelerimizi önceden özetlemek can sıkıcı olurdu. Muzip okurlar bu birbirini izleyen "yeniden inşa" denemelerimiz arasında ortaya çıkan çelişkileri saymaktan zevk alacaklardır. Kim olurlarsa olsunlar, iki "Marksistin aynı kavramlara aynı anlamları vermekten aciz görünmeleri kuralını bozmuyoruz... Bundan skolastik bir oyunun söz konusu olduğu sonucunu çıkarmakta acele etmeyelim. Tersine, yeniden okuduğumuzda bana en anlamlı gelen şey, bu denli farklı öncüllerden yola çıkarak vardığımız sonuçlardaki uyumun derecesi oldu.

Elbette tartışılan, sınıf mücadelesinin "iktisadi" yanıyla "siyasal" yanının eklemlenmesidir. Wallerstein benim reddettiğim "kendinde sınıf" ve "kendi için sınıf" sorunsalını sahiplenmektedir. Fakat bu sorunsalı, (ona göre ücretli emeğin genelleşmesi anlamına gelmeyen) proleterleşmenin temel biçimi hakkında pek az kışkırtıcı olan tezlerle birleştirmektedir. Onun kanıtlama yolunu takip ederek şuraya varabiliriz: Ücretlileşme, realizasyon bunalımlarının ve "çevresel" (kısmi zamanlı ücretli emek için geçerli) aşırı sömürüye karşı verilen işçi mücadelelerinin çifte etkisi sonunda, kapitalistlerin acil çıkarlarına rağmen yayılmaktadır. Bu düşünme düzeninin tüm sömürünün "yoğun" olduğunu varsaydığını, yani teknolojik devrimlere tabi olan ücretli emeğin yoğunlaşmasına (Marx buna "reel altalama" ya da "göreli artık değer" üretimi adını veriyordu) bağlı bir aşırı sömürü biçiminin olmadığını varsaydığını söyleyerek itiraz edeceğim. Fakat çözümlemedeki bu ayrılıklar —ki bunların, merkez bakış açısı karşısında bir çevre bakış açısını yansıttıkları düşünülebilir— üç ortak düşüncenin yanında ikincil hale gelmektedir:

1. Marx'ın kapitalizmde sınıf kutuplaşmasına ilişkin tezi can sıkıcı bir hata değil, kuramının güçlü noktasıdır. Yine de kapitalizmin gelişmesiyle birlikte "sınıf ilişkilerinin basitleşmesi"nin —tarihsel felaketçiliğe bağlanan — ideolojik temsilinden dikkatle ayırt edilmesi gerekmektedir.

2. Sınıfların (proletarya ve burjuvazi) "ideal tip"i yoktur. Proleterleşme ve burjuvalaşma [embourgeoisement][4] süreçleri vardır ve bu süreçlerin her biri kendi iç çelişkilerini taşır (ben bunu kendi adıma, Althusser'i izleyerek, uzlaşmazlığın "üst-belirlenim"i diye adlandırıyorum): Böylece kapitalist

ekonominin tarihinin ulusal ve uluslarüstü alandaki siyasal mücadelelere bağlı olduğu anlaşılır.

3. Burjuvazi basit kâr birikimiyle (ya da üretici yatırımla) tanımlanmaz: Bu koşul zorunludur fakat yeterli değildir. Metinde Wallerstein'ın burjuvazinin tekel durumuna geçiş arayışı ve kârın, devlet tarafından farklı tarihsel şekillere göre güvence altına alınarak "rant"a dönüşümü hakkındaki kanıtlamalarını okuyacaksınız. Kuşkusuz bu, ileride yeniden ele alınması gerekli bir noktadır. "Marksist sosyoloji"de sınıflar kavramının tarihselleşmesi (ve böylece diyalektikleşmesi) henüz yeni başlamıştır (bunun anlamı da kendini Marksist sosyoloji olarak tasarlayan ideolojiyi yıkmak için daha yapılacak çok iş olduğudur). Burada da ulusal geleneklerimize karşı çıkıyoruz: Fransa'da çok köklü olan (fakat Engels'e dayanan) bir önyargıya karşı ben, burjuva-kapitalistin bir asalak olmadığını göstermeye giriştim; Wallerstein ise "yönetici" mitinin oluştuğu ülkeden gelen biri olarak burjuvanın (ne geçmişte ne de bugün) aristokratın zıddı olmadığını göstermeye girişti.

Farklı nedenlerden dolayı, günümüz kapitalizminde, yaygın okullaşmanın sınıf farklılıklarının yalnızca "yeniden üreticisi" değil, aynı zamanda üreticisi haline geldiği düşüncesine tamamen katılıyorum. Sadece ondan daha az "iyimser" olarak, bu "meritokratik" mekanizmanın, ayrıcalıklı toplumsal statü edinmenin önceki tarihsel mekanizmalarından, siyasal anlamda daha dayanıksız olduğuna inanmıyorum. Bu benim gözümde, okullaşmanın —en azından "gelişmiş" ülkelerde— hem bir personel seçme yolu hem de toplumsal ayrımları, özellikle de kafa ve kol emeği ya da personel ve uygulama ayrımını, birbirlerini izleyen biçimleriyle "bilimsel" ve "teknik" olarak yerleştirmek için uygun bir ideolojik aygıt olarak ortaya çıkmasına bağlıdır. Ya da, ırkçılıkla çok sıkı ilişkileri olduğunu göreceğimiz bu yerleştirme, ayrıcalıkların diğer tarihsel meşrulaştırılmalarından daha az etkili değildir.

Bu da bizi doğrudan son konumuza getirmektedir: "Toplumsal Çatışma Yer mi Değiştiriyor?" Bu dördüncü bölümün konusu başlangıçta ortaya konmuş olan soruna (ırkçılık ya da daha genel olarak "statü"ye ve "cemaate dayalı" kimlik sorununa), daha önceki tespitlerle karşı karşıya gelerek ve —belki de fazla ileri gidip— pratik sonuçlar çıkararak geri dönmektir. Aynı zamanda sosyoloji ve tarihte bazı klasik temalar karşısında alınan mesafeyi hesaplamak da söz konusu. Doğal olarak daha önce ortaya çıkan az ya da çok önemli yaklaşım farklılıkları ve ayrılıklar bu bölümde de varlığını

sürdürüyor; bu nedenle bir sonuca varmak söz konusu değil. Eğer çizgilerimizi daha ileri götürmek isteseydim bu kez benden çok daha az "iyimser" olanın Wallerstein olduğunu söylerdim; çünkü Wallerstein "grup" bilincinin kaçınılmaz olarak "sınıf" bilincine üstün geldiğini, ya da en azından, sınıf bilincinin tarihsel olarak gerçekleşmesinin zorunlu biçimini oluşturduğunu düşünüyor. Ona göre iki terimin ("asimptotik") sınırda, eşitsizliklerin ve çelişkilerin uluslarüstüleşmesinde birleştikleri doğrudur. Kendi açımdan ben ırkçılığın, sınıf yapısının bir dışavurumu olduğuna değil, özellikle çelişik biçimler altında (proletaryanın ırkçılaşması, uvriyerizm, "günümüz" krizinde "sınıflararası" konsensüs), milliyetçilik zemininde, sınıf mücadelesinin kendinde varolan siyasal yabancılaşmanın tipik bir biçimi olduğuna inanıyorum. Esas olarak Fransız tarihi ve koşulları örneğine dayanarak fikir yürüttüğüm doğrudur. Burada belirsiz bir biçimde, bütün enternasyonalist ideolojilerin ve pratiklerin yenilenmesi sorunu ortaya konulmaktadır. Aynı zamanda Üçüncü Dünya'nın "proleter ulusları"nın, ya da daha doğrusu, onların yoksullaşmış kitlelerinin ve Batı Avrupa ve diğer yerlerin "yeni proleterleri"nin pratikte tek bir rakipleri olduğu doğrudur: kurumsal ırkçılık ve onun uzantıları ya da bunun kitledeki siyasal nüveleri. Ve aşılması gereken tehlike aynı: etnik partikülarizmin ya da siyasal-dinsel evrenselciliğin kendinde özgürleştirici olan ideolojilerle karıştırılması. Belki de, üniversite çevrelerinin ötesinde, ilgili kişilerle birlikte ne üzerine düşünmek ve neyi araştırmak gerektiği esas alınmalıdır. Bununla birlikte aynı rakip, ne aynı dolaysız çıkarları, ne aynı bilinç biçimini, ne de hele mücadelelerin toplanmasını içerir. Gerçekte bu, yapısal engellerin karşı koyduğu bir eğilimden başka bir şey değildir. Kendini dayatabilmesi için uygun bir konjonktür ve siyasal pratikler gerekir. İşte özellikle bu yüzden bu kitap boyunca, bugün ve gelecekte dört nala giden milliyetçiliği dizginleyebilecek bir sınıf ideolojisinin yeni temeller üzerinde (belki de yeni terimlerle yeniden) inşasının koşulunun —içeriği baştan belirlenmiş— etkili bir ırkçılık-karşıtlığı olduğunu savunuyorum.

Son olarak, bu kitaba kaynaklık eden seminere çalışmalarıyla katılmakla bizi sevindiren meslektaşlarımıza ve dostlarımıza teşekkür etmek isteriz: C. Meillassoux, G. Noiriel, J.L. Amselle, P. Dommergues, E. Terray, V. de Rudder, M. le Guillon, I. Taboada-Leonetti, S. Amin, R. Fossaert, E. Hobsbawm, E. Gellner, J.M. Vincent, K. Vergopoulos, F. Duroux, M. Drach, M. Freyssenet. Aynı şekilde tartışmalara katılan, burada isimlerini

saymanın olanaksız olduğu, fakat gözlemleri boşa gitmeyen herkese teşekkür ediyoruz.

---

1. Burada Yves Duroux, Claude Meillassoux ve Suzanne de Brunhoff'un emek gücünün yeniden üretimi ve "ücret biçiminin" çelişkileri konusundaki araştırmalarının bu görüşler üzerindeki belirleyici etkilerini anmak zorundayım.

2. I. Wallerstein, Tarihsel Kapitalizm, s. 71, çev. N. Alpay, Metis, İstanbul, 1992, ve izleyen sayfalarda bunu öne sürüyor.

3. Bu bakış açısının "sistem karşıtı hareketler"in "yakınsaması" beklentisine kuşkuyla yaklaştığının farkındayım (Wallerstein hem işçi sınıfının sosyalist hareketlerini, hem ulusal kurtuluş hareketlerini, hem de kadınların cinsiyetçiliğe karşı mücadelesini ve ezilen azınlıkların —özellikle de ırkçılığa maruz kalanların— mücadelesini potansiyel olarak aynı "dünya sistem karşıtı hareketler topluluğu" içinde görüyor. *Tarihsel Kapitalizm,* s. 74-93, Metis Yayınları, 1992): çünkü bu hareketler bana, aslında birbirinin "çağdaşı olmayan", bazen birbirleriyle bağdaşmayan, *evrensel* ama *ayrı* çelişkilere, farklı "toplumsal oluşumlar"da *eşitsiz* derecelerde belirleyici toplumsal çatışmalara bağlı olan hareketler gibi görünüyor. Bu hareketlerin tek bir tarihsel blokta yoğunlaşmalarını uzun vadeli bir eğilim olarak değil, süresi siyasal yeniliklere bağlı olan konjonktürel bir raslantı olarak görüyorum. Bu, en başta feminizm ve sınıf mücadelesinin "yakınsaması" için geçerlidir: Bu iki hareketin hiçbir zaman kaynaşamamış olmasına rağmen, neden örgütlü bir sınıf mücadelesi olan toplumsal oluşumlar dışında "bilinçli" feminist mücadele olmadığını sormak ilginçtir. Bu işbölümüne mi bağlıdır? Yoksa mücadelelerin siyasal biçimine mi? Yoksa "sınıf bilinci"nin bilinçaltına mı?

4. Kelimenin olası ikircilliğine rağmen (üstelik bu o kadar kesin mi acaba?) Wallerstein'ın kullandığı *bourgeoisification* yerine, Fransızca *embourgeoisement* demeyi tercih ediyorum (askerler nasıl siviller arasından alınırsa bilmem kaçıncı kuşaktan burjuvalar da burjuva olmayanlar arasından alınmıştı).

I
EVRENSEL IRKÇILIK

Bir "Yeni-Irkçılık" Var mı?*

Etienne Balibar

Bir yeni-ırkçılıktan söz etmek ne derece uygundur? Günümüzün olayları bu soruyu bize, bir ülkeden diğerine biraz değişen ama uluslarüstü bir görüngünün varlığını telkin eden çeşitli biçimlerle dayatmaktadır. Ancak bu iki anlamda anlaşılabilir. Bir yanda; ırkçı hareket ve politikaların, bir kriz konjonktürüyle ya da başka nedenlerle açıklanabilecek tarihsel bir baharına mı tanık oluyoruz? Diğer yandan; temaları ve toplumsal anlatımlarıyla önceki “model"lere indirgenemeyecek yeni bir ırkçılık mı, yoksa basit bir uyum sağlama taktiği mi söz konusu? Burada her şeyden önce sorunun ikinci yanı üzerinde duracağım.

İlk olarak bir uyarı yapmak zorunludur. En azından Fransa’yı söz konusu eden bir yeni-ırkçılık varsayımı, temelde dışlama politikalarını antropoloji ve tarih felsefesi terimleriyle meşrulaştırmaya yönelik kuramların ve söylemlerin içeriden bir eleştirisinden yola çıkılarak biçimlendirilmiştir, öğretilerin yeniliği ile bu öğretilere vesile olan toplumsal dönüşümlerin, siyasal durumların yeniliği arasındaki bağı bulmakla pek az ilgilenilmiştir. Birazdan ırkçılığın kuramsal boyutunun, daha önce olduğu gibi bugün de tarihsel olarak esas olduğunu, ama ne ilk ne de özerk olduğunu savunacağım. Irkçılık —gerçek bir "bütüncül toplumsal görüngü"— farklılık işaretlerinin (isim, derinin rengi, dinsel ibadet) etrafında eklemlenen ve korunma ya da ayrım hayalinin (toplumsal bünyeyi arılaştırma, "kendi", "biz" kimliğini her türlü melezleşme, karışma ve istiladan koruma zorunluluğu) zihinsel ürünleri olan söylemlerde, temsillerde ve pratiklerde (şiddet, horgörme, hoşgörüsüzlük, aşağılama, sömürü biçimlerinde) kayıtlıdır. Böylece (psikolojisi, saplantılı karakter yapısının ama aynı zamanda "akıldışı" çelişikliğin anlatımına bağlı olan) kimi duygulanımlar düzenler; bunu, onlara "nesne"leri açısından olduğu kadar "özne"leri açısından da klişeleşmiş bir biçim vererek yapar. Bir ırkçı

cemaatin (ya da aralarında uzaktan "taklit" bağlarının bulunduğu bir ırkçılar cemaatinin) oluşumunun ve aynı zamanda ırkçılığın hedefi ("nesne"leri) olan bireylerin ve toplulukların kendilerini cemaat olarak algılamakta nasıl sıkıntı çektiklerinin fark edilmesini sağlayan şey, dokunaklı bir klişeler ağı içindeki bu pratikler, söylemler ve temsiller birleşimidir.

Ancak baskı ne denli mutlak olursa olsun, kuşkusuz, kurbanları için baskı olmaktan çıkamaz: Ne çelişkisiz bir biçimde içselleştirilebilir (Memmi'yi yeniden okuyalım); ne cemaat kimliğinin tam da kendi kendilerini tanımlama hakları inkâr edilen topluluklara atfedilmesindeki çelişkiyi silebilir (Fanon'u yeniden okuyalım); ne de uygulanan şiddetin ve eylemlerin, söylemler, kuramlar ve akılcılaştırmalardan her zaman daha fazla olduğu gerçeğini değiştirebilir. Öyleyse eylemleri ve eyleme geçişi, tartışmasız biçimde öğretilere üstün tutan ırkçı karmaşık, kurbanları açısından temel bir simetrisizlik taşımaktadır; doğal olarak bu eylemlere yalnızca fiziksel şiddet ve ayrımcılık değil, bizzat sözler de —sözlerin bir horgörme ve saldırı tavrı olarak şiddeti de— dahildir. Başlangıçta bizi dil ve öğreti mutasyonlarını göreliletirmeye iten de budur; pratikte aynı eylemlere yol açtıklarına göre, dinin dilinden biliminkine ya da biyolojininkinden kültürün ve tarihin diline kadar hep aynı yapıyı (hakların inkârını) koruyan savlara bu denli önem atfetmek gerekli midir?

Bu uyarı doğrudur, hatta canalıcı önemdedir ama sorunu ortadan kaldırmaz. Irkçı karmaşığın yok edilmesi yalnızca kurbanlarının başkaldırmasını değil, aynı zamanda bizzat ırkçıların dönüşümünü ve sonuç olarak ırkçılığın varettiği cemaatin iç çözülüşünü gerektirir. Yirmi yıldan beri sık sık belirtildiği gibi durum bu açıdan tamamen cinsiyetçilikle benzerdir; cinsiyetçiliğin aşılması, hem kadınların başkaldırmasını hem de "erkekler" cemaatinin çözülmesini gerektirir. Oysa ki bu cemaatin oluşumu için ırkçı kuramlar vazgeçilmezdir. Aslında kuramı (kuramları) olmayan ırkçılık yoktur. Kendimize ırkçı kuramların daha çok seçkinlerden mi yoksa kitlelerden mi, egemen sınıflardan mı yoksa ezilen sınıflardan mı çıktığını sormak tümüyle boşuna olacaktır. Buna karşın entelektüeller tarafından "akılcılaştırıldıkları" apaçıktır. Dahası üst düzey ırkçılık kuramlaştırmalarının —bunların prototipi 19. yüzyılın sonunda oluşturulan evrimci "biyolojik ırklar" antropolojisidir— ırk "gösteren"i etrafında kurulan cemaatin kristalleşmesindeki işlevleri üzerine kendimizi sorgulamak son derece önemlidir.

Bana göre bu işlevin kaynağı, ne yalnızca entelektüellerin akılcılaştırmalarının genel düzenleyici gücünde —ki Gramsci bunu onların "organikliği", Auguste Comte ise "manevi gücü" olarak adlandırır— ne de üst düzey ırkçılık kuramlarının her toplumsal sınıftan insanın kendini bulabileceği bir cemaat, bir asıl kimlik imgesi oluşturmalarındadır. Bu işlev daha çok, üst düzey ırkçılık kuramlarının gözle görülür "kanıtlara" (ırksal işaretler ve özellikle de bedensel işaretler çok önemlidir) dayanarak bilimsel gidimliliği taklit edişlerindedir. Ya da daha doğrusu, bilimsel gidimliliğin "görülebilir olguları" "gizli" nedenlere eklemleme şeklini taklit edişlerinde ve böylece kitlelerin ırkçılığının özünde bulunan bir kendiliğinden kuramlaştırmanın önünde gidişlerindedir.[1] O halde ırkçı karmaşığın çok önemli bir bilmezlikten/tanımazlıktan gelme işleviyle (ki bu olmadan şiddet, onu kullananlar için bile tahammül edilebilir olmaktan çıkardı), toplumsal ilişkilere dair güçlü bir doğrudan bilme arzusunu, bir "bilme istemi"ni, içinden çıkılamaz bir şekilde birbirine karıştırdığını söyleyeceğim. Bunlar birbirlerini besleyen işlevlerdir çünkü kendi kolektif şiddetleri bireyler ve toplumsal gruplar için ivedi bir açıklama bekleyen, boğucu birer muamma oluşturmaktadır. Irkçılık ideologlarının, ortaya çıkardıkları şey ne denli inceltilmiş olursa olsun, entelektüel konumlarını benzersiz kılan şey budur. Tarihsel olarak etkili olan ırkçılık ideologları her zaman, örneğin içrek spekülasyonla halkın anlayabileceği öğreti arasında bir mesafe ("gnose" yoluna sapmadıkça mutlak bir kopukluk değil) bırakmak zorunda olan tanrıbilimcilerden farklı olarak, kolay kavranabilir ve adeta peşinen kitlelerin sözde aşağı düzeylerine uyarlanmış "demokratik" öğretiler oluşturmuşlardır; seçkinci temaların hazırlanması bile buna dahildir. Bu, bireylerin yalnızca yaşadıklarına değil, toplumsal dünyada ne olduklarına da dolaysız açıklama anahtarları vermeye —ki bu bakımdan astrolojiye, karakter okumaya, vb. yakındırlar— elverişli öğretiler demektir: Bu anahtarlar insani durumun bir "sır"rının açığa vurulması biçimini aldıklarında bile (yani hayali etkililikleri için esas olan bir sır etkisine sahip olduklarında bile — Leon Poliakov bu noktayı epeyce açıklamıştı)[2] bu böyledir.

Üst düzey ırkçılığın içeriğini, özellikle de etkisinin içeriğini eleştirmeyi güçleştirenin de bu olduğunu belirtelim. Nitekim kuramlarının yapısında, gerçekte kitleler tarafından aranan, arzulanan "bilgi"nin, yalnızca onların içten gelen duygularını doğrulamaktan ya da onları içgüdülerinin doğruluğuna götürmekten başka bir şey yapmayan basit bir bilgi olduğu

varsayımı görülür. Bilindiği gibi Bebel, antisemitizmi "budalalar sosyalizmi" olarak, Nietzsche ise nerdeyse bir geri zekâlılar siyaseti olarak niteliyordu (ama bu onu kendi hesabına ırklara dair mitolojinin büyük bir bölümünü yeniden ele almaktan hiç de alıkoymadı). Biz bile ırkçı öğretileri, etkililikleri kitlelerin bilme arzusuna verdikleri peşin cevaptan ileri gelen, tümüyle demagojik kuramsal yapımlar olarak belirlediğimize göre bu ikircil anlamdan kaçabilir miyiz? "Kitle"(ya da "halk") kategorisi bile yansız değildir, toplumsal olanın ırksal ve yurtsal kılınması mantığıyla doğrudan ilişkilidir. Bu ikircil anlamı gidermek için ırkçı "mit'in kitleler üzerinde nasıl nüfuz kazandığını dikkate almak kuşkusuz yeterli olmayacaktır; aynı zamanda kendimize, "zihinsel" ve geniş anlamda "elle yapılan" etkinlikler ayrımı çerçevesinde işlenmiş diğer sosyolojik kuramların neden bu bilme arzusuyla kolayca kaynaşamadıklarını sormamız gerekir. Irkçı mitler ("arilik miti", soyaçekim miti) yalnızca sahte-bilimsel içerikleri gereğince değil, entelektüelliği kitleden ayıran uçurumu hayali olarak aşmanın, yine kitleleri sözde doğal çocuksuluklarına hapseden örtük bir kadercilikten ayrılamayacak yolları oldukları için böyledirler.

Artık "yeni-ırkçılığa" dönebiliriz. Burada güçlük çıkaran ırkçılık olgusu değildir. Daha önce de söyledim, eğer pratiğin yol açtığı inkârların — özellikle de bu yolla basiretsizliğini ya da dalkavukluğunu ortaya koyan "siyasal sınıfın büyük bir bölümü tarafından yapılan inkârların— bizi aldatmasına izin vermezsek pratik yeterince güvenli bir ölçüttür. Güçlük, dilin görece yeniliğinin, yeni ve sürekli bir toplumsal pratikler ve kolektif temsiller, üst düzey öğretiler ve siyasal hareketler eklemlenmesini ne derece ifade ettiğini bilmektedir. Kısacası Gramsci'nin diliyle konuşacak olursak, burada hegemonya gibi bir şeyin ortaya çıkıp çıkmadığını bilmektedir.

Göç kategorisinin —ırk kavramını ikâme edici ve "sınıf bilinci"ni parçalayıcı etken olarak— işleyişi, bize bir ipucu veriyor. Şurası açık ki işimiz, ne sadece ırk teriminin ve onun türevlerinin iğrençliğinin gerekli kıldığı bir kamuflaj işlemiyle ne de özelde Fransız toplumunun dönüşümlerinin sonuçlarından biriyle ilgili. Göçmen işçi toplulukları uzun zamandan beri ayrımcılığa ve ırkçı klişelerle dolu yabancı düşmanı şiddet hareketlerine maruz kalmaktalar. Diğer bir kriz dönemi, iki savaş arası da, Yahudi olsun olmasın "pis yabancılar"a karşı —faşist hareketlerin dışına taşan ve mantıksal sonuçları Vichy yönetiminin Hitlerci girişimi desteklemesi olan— kampanyaların birbiri ardına gelişine tanık olmuştu. Neden "biyolojik" gösteren'in, "öteki"ne duyulan nefret ve korkunun simgeleri için

dayanak noktası olarak yerini kesin biçimde "sosyolojik" gösteren'e bırakışına tanık olunmadı? Bunun, antropolojik mitin Fransızlara özgü geleneğinin ağırlığı dışındaki nedenlerinden biri, temelde Avrupalı olan göç kavrayışıyla sömürgeci deneyimlerin (Fransa bir yandan "istila" edilmiştir, diğer yandan "hükmeden"dir) arasında sürüp giden ideolojik ve kurumsal kopukluktur. Diğer neden ise dünya ölçeğinde, devletler, halklar ve kültürler arasında yeni bir eklemlenme modelinin yokluğudur.[3] Ayrıca bu iki neden birbirine bağlıdır. Yeni-ırkçılık, "sömürgelikten kurtuluş" çağına, eski sömürgelerle eski metropoller arasındaki nüfus hareketlerinin tersine çevrilişi, insanlığın tek bir siyasal alan içinde parçalanışı çağına ait bir ırkçılıktır. Bizde göç karmaşığını merkez alan günümüz ırkçılığı ideolojik olarak, Fransa dışında, özellikle de Anglosakson ülkelerde çoktan beridir gelişmiş olan bir "ırksız ırkçılık" çerçevesi içinde yer alır: Baskın temanın biyolojik soyaçekim değil, kültürel farklılıkların aşılamazlığı olduğu bir ırkçılık; ilk bakışta bazı grup ya da halkların diğerlerine üstünlüğünü değil, "sadece" sınırların kaldırılmasının sakıncasını, hayat tarzlarının ve geleneklerin bağdaşmazlığını savunan böyle bir ırkçılık, haklılıkla, farkçı-ırkçılık (P. A. Taguieff)[4] olarak adlandırılabilir.

Sorunun öneminin altını çizmek için hemen bu değişimin siyasal sonuçlarını göstermek gerekir. Bunlardan ilki, geleneksel ırkçılık-karşıtlığının başvurduğu savunmaların —savlarının tersyüz edildiğini, hatta kendisine karşı döndüğünü fark ettikçe (Taguieff bunu farkçı-ırkçılığın misilleme etkisi olarak çok iyi adlandırmıştır)— istikrarsızlaşmasıdır. Irkların yalıtılabilir biyolojik birimler oluşturmadıkları; aslında "insan ırkları" diye bir şey olmadığı dolaysız kabul edilir. Bireylerin tutumlarının ve "yeteneklerinin" kanbağıyla ya da genleriyle bile değil, tarihsel "kül-türlere" aidiyetleriyle açıklanması da aynı şekilde kabul görebilir. Oysa savaş sonrası ırkçılık-karşıtı hümanist ve kozmopolitçi tezlerin büyük bölümü, tümüyle kültürlerin çeşitliliğini, eşitliğini —ki insan uygarlığını oluşturan sadece bu kültürlerin çok sesli birliğidir— aynı zamanda da bunların tarih boyu süreklililiklerini tanımaya yönelen antropolojik kültürcülüğe aittir. Tekbiçimliliği dayatan bazı emperyalizmlerin hegemonyasına ve azınlıkta kalan ya da ezilen uygarlıkların yok edilmesine, "etnik kırım"a karşı verilen savaşa yaptığı katkı, antropolojik kültürcülüğün değerini ortaya çıkarmıştı. Farkçı-ırkçılık bu tezi hemen kabul edivermektedir. Daha önce, bütün uygarlıkların eşit derecede karmaşık ve insan düşüncesinin ilerlemesi için eşit derecede gerekli olduğunu

kanıtlayarak ünlenen, antropolojinin büyük ismi (Claude Levi-Strauss, Irk ve Tarih) şimdi kendini, isteyerek ya da istemeyerek, "kültürel mesafelerin" ortadan kaldırılmasının, "kültürel karışım"ın, insanlığın entelektüel ölümüne tekabül edeceği ve hatta belki de biyolojik olarak hayatta kalmasını sağlayan düzenlemeleri bile tehlikeye sokacağı düşüncesinin (Irk ve Kültür)[5] hizmetine girmiş olarak bulmuştur. Ve bu "kanıtlama", insan gruplarının —siyasal kategori olarak ulusun antropolojik anlamının belirsizliğine rağmen, pratikte ulusal grupların— geleneklerini, dolayısıyla kimliklerini koruma konusundaki "kendiliğinden" eğilimleriyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Buradan da ortaya çıkan, genetik ya da biyolojik doğalcılığın, insan davranışlarını ve toplumsal bağları ortama uydurmanın tek yolu olmadığıdır. Hiyerarşik bir modelin bırakılması pahasına —bunun gerçek olmaktan çok görünüşte kaldığını göreceğiz— kültür de bir doğa gibi, özellikle de bireyleri ve grupları a priori olarak bir soy kütüğüne, dokunulmaz ve değişmez bir soy belirlenimine hapsetme yolu olarak iş görebilir.

Ama bu ilk misilleme etkisi daha kurnazca ve bu nedenle daha etkili bir ikinci etkiye yol açar: Eğer değiştirilemez kültürel farklılık insanın gerçek "doğal ortamı", tarihsel solunumu için vazgeçilmez atmosferi ise, o zaman bu farklılığın ortadan kalkması, sonunda zorunlu olarak savunma tepkilerinin, "etnik gruplar arası" anlaşmazlıkların doğmasına ve genelde bir saldırganlık artışına yol açacaktır. Bize bu tepkilerin "doğal" olduğu söylenir ama aynı zamanda tehlikelidirler. Burada bizzat farkçı öğretilerin, yüz seksen derecelik şaşırtıcı bir dönüşle, ırkçılığı açıklamaya (ve önüne geçmeye) niyetlendikleri görülür.

Aslında sorunsalın genel bir yer değiştirişine tanık olunmaktadır. İnsanlık tarihinde ister psikolojik, ister biyolojik temeller üzerine kurulmuş olsun, ırklar ya da ırkların mücadelesi kuramından, toplumda ırksal aidiyeti değil ırkçı tutumu kendine maleden "etnik ilişkiler" (ya da ırk ilişkileri) kuramına geçilmektedir. Farkçı-ırkçılık mantıksal açıdan, ırkçılık ve ırkçılık-karşıtlığı arasındaki çatışmadan ders almış, toplumsal saldırganlığın nedenlerine siyasal olarak müdahale edebilecek gibi görünen bir meta-ırkçılık ya da "ikinci konum" olarak adlandırabileceğimiz türden bir ırkçılıktır. Irkçılığı önlemek isteniyorsa "soyut" ırkçılık-karşıtlığının, yani insan topluluğunun hareketlerinin sosyolojik ve psikolojik yasalarının bilmezlikten/tanımazlıktan gelinmesinin, önlenmesi gerekecekti: "Hoşgörü eşikleri"ne saygı göstermek, "kültürel mesafeleri" korumak, yani bireylerin

bir tek kültürün mirasçıları ve taşıyıcıları olduğunu ileri süren varsayım gereğince toplulukları ayırmak gerekecekti (bu bakımdan en iyi duvar yine de ulusal sınırdır). Bu noktada doğrudan siyasete ve günlük deneyime varabilmek için spekülasyondan çıkıyoruz. Kuşkusuz "soyut", epistemolojik bir özellik değildir; kendisine tekabül eden uygulamalar daha somut, ya da daha etkili olduğu oranda uygun düşen bir değer yargısıdır. Bu uygulamalar kentsel yenileştirme, ayrımcılığa karşı mücadele, hatta okulda ve işyerinde karşı-ayrımcılık programlarıdır (yeni Amerikan sağı, buna tersine-ayrımcılık diyor; aynı şekilde Fransa'da, şu ya da bu aşırı hareketle hiçbir ilgisi bulunmayan "aklı başında" insanların, yarattığı karışıklık ve yurttaşların ulusal aidiyet duygularını "kışkırtma" biçimiyle "ırkçılığı yaratanın ırkçılık-karşıtlığı olduğu"nu söyledikleri giderek daha fazla duyulmaktadır).[6]

Farkçı-ırkçılık kuramlarının —artık gerçek ırkçılık-karşıtlığı, yani gerçek hümanizm olarak ortaya çıkmaya elverişlidirler— burada akıldışı hareketlerin toplu şiddet ve saldırganlığının, özellikle de yabancı düşmanlığının genel açıklaması olarak "kitle psikolojisinin" yeniden kavuştuğu itibarla kolayca bağlantı kurması rastlantı değildir. Burada, yukarıda hatırlattığım ikili oyun tam anlamıyla devreye girer: kitleye "kendiliğindenliği"nin bir açıklamasının sunulması ve aynı kitlenin "ilkel" kalabalık olarak örtük bir değersizleştirilmesi. Yeni-ırkçı ideologlar soyaçekim mistikleri değil, "gerçekçi" sosyal psikoloji teknisyenleridirler...

Yeni-ırkçılığın misillemesinin etkilerini bu şekilde ortaya koyarken kuşkusuz yaratılışını ve içsel değişimlerinin karmaşıklığını basitleştiriyorum, ama bunu yaparak gelişmesindeki stratejik kozları ortaya çıkarmak istiyorum. Burada ancak özetlenebilecek bazı eklemeler ve düzeltmeler yapılabilir.

"Irksız bir ırkçılık" düşüncesi sanılabileceği kadar devrimci değildir. Aslında, tarihbilimsel kullanımı "soybilim" (genealoji) kelimesinin "genetik" kelimesine dahil edilmesinden önce gelen ırk kelimesinin anlamındaki değişmelere girmeden önce, ne kadar rahatsız edici olsalar da —ırkçılık-karşıtı bir döküm için, ama aynı zamanda yeni-ırkçılığın onu maruz bıraktığı inanç değişiklikleri için— bazı büyük tarihsel olgulardan sözetmek gerekiyor.

İkincil kuramsal yapımlar düzeyinde bile olsa, esas gücünü sahte-biyolojik bir ırk kavramından almayan bir ırkçılık hep varoldu ve bunun prototipi de antisemitizmdir. Aydınlanma çağı Avrupası'nda, hatta

Reconquista ve Engizisyon İspanyası'nın dinsel Yahudi düşmanlığına getirdiği devletçi ve milliyetçi sapmadan bu yana belirginleşmeye başlayan modern antisemitizm, daha o zamandan, "kültürcü" bir ırkçılıktır. Bedensel izler kuşkusuz düşsel olarak büyük bir yere sahiptirler, ama biyolojik bir soyaçekimin işaretleri olmaktan çok, derin bir psikolojinin, manevi bir mirasın izleri olarak.[7] Denilebilir ki bu işaretler, ne denli zor görülebilirse o denli belirticidirler ve Yahudi ne denli "ayırt edilemez" ise o denli "gerçek"tir. Özü kültürel bir geleneğin, törel bir parçalanmanın mayasının özüdür. Antisemitizm çok üst düzeyde "farkçı"dır ve günümüzün farkçı-ırkçılığı biçimsel olarak birçok bakımdan, genelleştirilmiş bir antisemitizm gibidir. Bu düşünce, özellikle Fransa'da günümüzün Arap fobisini açıklamak için çok önemlidir; çünkü beraberinde "Avrupalılıkla" bağdaşmayan "dünya görüşü" ve evrensel ideolojik egemenlik girişimi olarak bir İslam imajını, oradan da "Araplığın" ve "İslamlığın" kasıtlı olarak birbirine karıştırılmasını getirir.

Bu da dikkatimizi ırkçı geleneklerin Fransa'da aldığı ulusal biçime ilişkin kabul edilmesi daha da zor ve bu nedenle de önemli bir tarihsel olguya çeker. Arilik öğretilerinin, antropometrinin ve biyolojik genetiğin şüphesiz özel olarak Fransız bir geçmişi vardır, ama gerçek "Fransız ideolojisi" burada değildir: Bu ideoloji, "insan hakları ülkesi" kültürünün, insan türünü evrensel olarak eğitme misyonu bulunduğu düşüncesindedir. Bu düşünceye tekabül eden pratik, ezilen toplulukların asimilasyonu ve buradan da bireylerin ve grupların asimilasyona direnişlerinin ya da uyumlarının az ya da çok oluşuna göre ayırt edilmesi ve aşamalandırılması gerekliliğidir. "Beyaz adamın yükü"nün bu Fransızlara özgü (ya da "demokratik") varyantında ve sömürgeleşmede kendini gösteren şey, hem etkili hem de ezici olan bir dışlama/içine alma biçimidir. Irkçı ideolojilerin işleyişindeki ya da ideolojilerin işleyişlerinin ırkçı yanlarındaki evrenselcilik ve partikülarizm paradokslarına başka yerde tekrar döneceğim.[8]

Bunun tersine, yeni-ırkçı öğretilerde hiyerarşi temasının ancak görünüşte ortadan kalktığını anlamak zor değildir. Hiyerarşinin saçmalığı yüksek sesle ilan edilebilecek kadar ileri gidilebilir; aslında hiyerarşi düşüncesi kendini bir yandan öğretinin pratik kullanımında (böylece açıkça dile getirilmesine gerek kalmaz), diğer yandan kültürlerin farklılığını kavramak için kullanılan ölçütlerin tipinde bile yeniden oluşturur ve yine "ikinci konum"un, meta-ırkçılığın mantıksal olanaklarını tehlikeye soktuğu görülür.

Gerçekte "karışma"dan korunma, kurumlaşmış kültürün, devletin, egemen sınıfların ve hayat tarzlarıyla düşünceleri okul tarafından meşrulaştırılan "yurttaşlar" kitlesinin kültürü olduğu yerde iş görmektedir. Böylece tek yönlü bir toplumsal yükselme ve ifade yasağı gibi işler. İngiltere'deki bir "Siyah"ın, ya da Fransa'daki bir "Beur"ün, zaten içinde yaşamakta olduğu toplumla "bütünleşmesi" için gerekli olan asimilasyonun (kaldı ki bu toplum her zaman onun yüzeysel, kusurlu, yapmacık olduğundan kuşkulanacaktır) bir ilerleme, özgürleşme ve hakların tanınması gibi gösterildiği gerçeğini, bütün kültürlerin saygın olduğunu öne süren hiçbir kuramsal söylem değiştiremez. Bu durumun ardında, insanlığın tarihsel kültürlerinin iki büyük sınıfa ayrıldığı düşüncesinin henüz yenilenmiş varyantları iş başındadır. Bu iki sınıf şunlardır: Evrenselci, ilerici olacaklar ve iflah olmaz bir şekilde partikülarist, "ilkel" olacaklar. Paradoks bir rastlantı değildir: "Tutarlı" bir farkçı-ırkçılık bütün kültürlerin değişmezliğinin ayrım gözetmeksizin savunucusu olduğundan aynı zamanda muhafazakâr da olacaktır. Gerçekten öyledir de; çünkü Avrupa kültürünü ve yaşam tarzını "üçüncü dünyalılaşma"dan koruma bahanesiyle onlara gerçek gelişmeye giden tüm yolları ütopik bir şekilde kapatır. Ama derhal eski bir ayrımı yeniden devreye sokar: toplumların "açık" ve "kapalı", "durağan" ve "girişken", "soğuk" ve "sıcak", "sürücül" ve "bireyci" vb. olarak ayrılmaları. Bu, kendi hesabına kültür kavramındaki tüm muğlaklığı harekete geçiren bir ayrımdır (Fransızca için özellikle geçerlidir!).

Ayrı kendilikler (ya da sembolik yapılar) olarak ele alınan kültürlerin (Kultur) farklılığı, bizzat "Avrupalı" alan içindeki kültürel eşitsizliği yansıtır; ya da daha iyisi "kültürü" (Bildung, üst düzey ya da popüler, teknik ya da folklorik vb.) sanayileşmiş, eğitimli, giderek uluslararasılaşan, dünya ölçeğine çıkan bir toplumda yeniden üretilme eğilimi gösteren eşitsizlik yapıları olarak yansıtır. "Farklı" kültürler, kültürün edinilmesinin önünde engel oluşturan ya da (okul tarafından, uluslararası iletişim normları tarafından) engel olarak kurulan kültürlerdir. Ve buna karşılık ezilen sınıfların "kültürel handikapları", "dış"ta olmanın pratikteki karşılıkları olarak ya da özellikle "karışma"nın yıkıcı etkilerine (yani bu "karışma"nın içinde gerçekleştiği maddi koşulların etkilerine) açık kalan yaşam tarzları olarak görünmektedir.[9] Hiyerarşik temanın bu gizli varlığı (önceki dönemin açıkça eşitsizlik yanlısı olan ırkçılığı gibi, ırksal tiplerin temelde değişmez olduğu varsayımını dile getirebilmek için, ister genetik ister Völkerpsychologie

üzerine kurulu olsun, farkçı bir antropolojiyi önceden kabullenmek zorundaydı) bugün bireyci modelin baskın oluşunda ayrıcalıklı bir yere sahiptir: Açıkça söylenmese de üstün görülen kültürler, "bireysel" girişimi, toplumsal ve siyasal bireyciliği dizginleyenlerin aksine bunlara değer veren ve destekleyen kültürler olacaktır. Bunlar "ortak ruh"un bireycilikten oluştuğu kültürler olacaktır.

Buradan da sonunda biyolojik temanın dönüşüne, kültürel ırkçılık çerçevesinde biyolojik "mit"in yeni varyantlarının hazırlanmasına izin verenin ne olduğunu anlıyoruz. Bilindiği gibi bu açıdan farklı ulusal durumlar vardır. Etolojik ve sosyobiyolojik kuramsal modeller (ki bunlar da rakiptir) Anglosakson ülkelerde daha etkilidir. Bu ülkelerde mücadeleci bir neoliberalizmin siyasal amaçlarıyla doğrudan kesişerek Sosyal Darwinizm ve Soyarıtımcılık geleneklerinin yerini almışlardır.[10] Yine de biyolojik açıklamalara dayanan bu ideolojiler bile, esas olarak "farkçı devrime" bağlıdır. Açıklamayı amaçladıkları şey, ırkların inşası değil, geleneklerin ve kültürleri birbirlerinden ayıran setlerin, bireysel yeteneklerin birikimi açısından taşıdığı hayati önem ve özellikle de yabancı düşmanlığının ve toplumsal saldırganlığın "doğal" temelleridir. Saldırganlık, yeni-ırkçılığın her biçiminin başvurduğu ve bu durumda biyolojizmi bir derece ileri götüren kurmaca bir özdür: Kuşkusuz "ırklar" yoktur, sadece halklar ve kültürler vardır; ama kültürün biyolojik (ve biyopsişik) nedenleri ve sonuçları ve kültürel farklılığa gösterilen biyolojik tepkiler vardır (bu tepkiler, hâlâ genişlemiş "aile"sine ve "toprağına" bağlı insanın silinemez "hayvanlığının" izi olarak biçimlenecektir). Bunun tersine, katıksız kültürcülüğün baskın göründüğü yerlerde (örneğin Fransa'da) giderek biyoloji üzerine ve "canlı"nın, üremesinin, eylemlerinin, sağlığının dış düzenlenmesi olarak kültür üzerine bir söylem oluşturulmasına saptığına da tanık olunmuştur. Bunu ilk sezenlerden biri Michel Foucault olmuştur.[11]

Yeni-ırkçılığın günümüzdeki varyantlarının, ideolojik bir geçiş oluşumundan başka bir şey meydana getirmemeleri mümkündür. Bu geçiş, soya ilişkin mitlerin tarihsel anlatı yönünün (ırk, halk, kültür ve ulus arasındaki yer değiştirme oyununun); zihinsel yeteneklerin, "normal" toplumsal yaşama (ya da tersine suçluluğa ve sapkınlığa) ve (manevi açıdan olduğu kadar sağlık açısından, soyarıtımı açısından vb.) "optimal" üremeye olan eğilimlerin, bilişsel bilimler, sosyopsikoloji ve istatistiğin ölçmek, seçmek, çevre ve soyaçekim faktörlerinin dozunu ayarlayarak kontrol etmek isteyecekleri eğilimlerin ve yeteneklerin psikolojik değerlendirilmesi

yönünün gölgesinde kalacağı söylemlere ve toplumsal teknolojilere doğru... yani bir "ırkçılık sonrası"na doğru evrimleşen bir geçiş olabilir. Toplumsal ilişkilerin dünya ölçeğine çıkışı ve nüfusların yer değiştirişi, ulusal devletler sistemi çerçevesi içinde sınır kavramının giderek yeniden gözden geçirilmesine ve uygulanış biçimlerinin azaltılmasına yol açtıkça buna daha çok inanacağım. Böylece, uygulanış biçimlerinin azaltılmasıyla, "sınır" kavramına toplumsal korumacılık işlevi verilecek ve daha bireyselleşmiş statülere bağlanacaktır. Bu arada teknolojik dönüşümler, sınıf mücadelesinde eğitim eşitsizliğine ve entelektüel hiyerarşilere —bireylerle ilgili olarak genelleştirilmiş tekno-politik bir ayıklamaya gidilmesi bakımından— giderek daha önemli bir rol oynatacaktır. Şirket-uluslar çağında, gerçek "kitleler çağı" belki de önümüzde.

---

* Bu metnin bir özeti Lignes dergisinin 2. sayısında (1988. Librairie Séguier éd.) yayınlanmıştır.

1. Bana göre temel olan bu noktayı, Collette Guillaumin tümüyle açıklığa kavuşturmuştur: "Sınıflandırma etkinliği aynı zamanda bir bilgi etkinliğidir. [...] Barındırdığı sürprizlere ve klişelere karşı mücadelenin belirsizliği kuşkusuz bundandır. Sınıflandırma baskıya olduğu gibi bilgiye de gebedir." (L'Ideologie raciste. Genese et langage actuel, Mouton, Paris - La Haye, 1972, s. 183 ve devamı)

2. L. Poli akov, Le Mythe aryen, Calmann-Levy, 1971; La Causalité diabolique, 1980.

3. ABD'de "zenci sorunu" ile Avrupa'dan gelen yoğun göç dalgalarının yarattığı etnik sorunun, 1950-60 yıllarında yeni bir "etniklik paradigması"nın ikincisini birinciye yansıtışına dek, nasıl ayrı kaldığını düşünün (Bkz. Michael Omi ve Howard Winant, Racial Formation in the United States, Routledge and Kegan Paul, 1986).

4. Özellikle "Les presuppositions definitionnelles d'un indefinissable: le racisme" (Mots, no. 8, Mart 1984); "L'identite nationale saisie par les logiques de racisation. Aspects, figures et problemes du racisme differentialiste" (Mots, no. 12, Mart 1986); "L'identite française au miroir du racisme differen tialiste", Espaces 89, L'identite française, Editions Tierce, 1985. Bu düşünce daha önce Colette Guillaumin'in incelemelerinde belirmiştir. Aynı zaman da: Veronique De Rudder, "L'obstacle culturel: la difference et la distance", L'Homme et la societe, Ocak 1986. Anglosakson ülkeleri için Martin Barker'ın kitabıyla karşılaştırınız (The New Racism, Conservatives and the Ideology of the Tribe, Junclion Books, Londra, 1981).

5. 1971'de UNESCO için yazılmış konferans, 1983'te Le Regard eloigné'de yeniden ele alınmıştır; Plon, 1983, s. 21-48, [Irk ve Tarih Türkçe yayınlanmıştır, Metis Yayınları, 1985]. Bkz. M. O'callaghan ve C. Guillaumin, "Race et race. . . la mode 'naturelle' en science humaines", L'Homme et la societe, no. 31-32, 1974. Bambaşka bir bakış açısından Levi-Strauss "anti-hümanizmin" ve "göreciliğin" savunucusu olarak saldırıya uğramaktadır (Bkz. T. Todorov, "Levi-Strauss entre universalisme et relativisme", Le Debat, no. 42, Kasım-Aralık 1986; A. Finkielkraut, La Defaite de lapensee, Gallimard, 1987). Tartışma tamamlanmadığı gibi henüz yeni başlamıştır. Kendi adıma

Levi-Strauss'un öğretisinin "ırkçı" olduğunu değil, 19. ve 20. yüzyılın ırkçı teorilerinin, hümanizmanın kavramsal alanında kurulduklarını savunuyorum: dolayısıyla onları böyle ayıramayız (bu kitaptaki "Irkçılık ve Milliyetçilik" başlıklı çalışmama bakınız).

6. Bu temalar Anglosakson ülkelerde "insan etolojisi" ve "sosyo-biyoloji" tarafından bol bol kullanılarak zenginleştirilmektedir. Fransa'da ise doğrudan kültürcü bir temele dayandırılmışlardır. Bu konuyla ilgili olarak, A. Beji n ile J. Freund yönetiminde hazırlanan ve Yeni Sağ'ın kuramcılarından tutun da, daha durmuş oturmuş üniversite öğretim üyelerine kadar uzanan bir yelpazede çeşitli yazılara yer veren bir seçki çıkmıştır: Racismes, antiracismes, Meridiens-Klincksieck, 1986. Bu eserin aynı zamanda çok yüksek tirajlı bir popüler yayında (J'ai tout compris, no. 3, Haziran 1987, "Dossier choc: Immigres: Demain la haine", Yazı İşi. M.: Guillaume Faye) basit bir dile indirgenmiş olduğunu bilmekte de yarar var.

7. Ruth Benedict buna H. S. Chamberlain konusunda dikkat çekiyordu: "Ancak Chamberlain Yahudiler'i fiziksel özelliklerinden ya da soyağaçlarından tanımıyordu; onun da bildiği gibi Yahudiler modern Avrupa'daki nüfusun geri kalanından belli antropomorfik ölçümlerle ayrılamazlar. Fakat düşmandılar, çünkü özel düşünme ve davranma şekilleri vardı. 'İnsan Yahudi haline gelebilir...' vb." (R. Benedict, Race and Racism, yeni basım: Routledge and Kegan Paul, 1983, s. 132). Ona göre bu Chamberlain'in hem "dürüstlüğü"nün hem de iç "çelişkisi"nin işaretidir. Bu çelişki kural halini almıştır ve aslında tek kural da değildir. Antisemitizm'de Yahudi'nin aşağılığı teması, yok edilmez farklılık temasından çok daha az önemlidir. Chamberlain'in Yahudiler'i çok daha "tehlikeli" kılan zihinsel, ticari, cemaate dair "üstünlüklerini" anmaktan hoşlandığı bile görülmektedir. Nazi girişimi kendisini çoğunlukla, Yahudiler'in fiili "insan-altı" durumu karşındaki bir girişim olarak değil, onları "insan-altı" duruma indirme girişimi olarak kabul eder: Bu yüzden de köleleştirmeyle yetinemez ve yok etmeyle sonuçlanır.

8. Bkz. bu kitapta, "Irkçılık ve Milliyetçilik".

9. Şurası açıktır ki, "ırksal çatışmaların" ve okulda göçmenlerin bulunuşuna duyulan hıncın —ki bu komşuluktakinden çok daha fazladır— keskinliğini, toplumsal sınıflama ve bünyesine kabul etme konusunda son kararı veren makam olarak kültürün kurumsal hiyerarşisi altındaki kültürlerin "sosyolojik" farklılığındaki altalamaya bağlamak gerekir. Bkz. S. BOULOT ve D. BOYSON-FRADET, "L'echec scolaire des enfants de travailleurs immigres", L'Immigration maghrebine en France, özel sayı, Les Temps modernes, 1984.

10. Bkz. M. Barker, The New Racism...

11. Michel Foucault, La Volonte de savoir, Gallimard, 1976.

NOT: Taguieff'in yukarıda başvurduğum çözümlemeleri önemli ölçüde geliştirdiği, tamamladığı ve değiştirdiği kitabını bu incelemenin redaksiyonundan sonra okudum. İleride hak ettiği şekilde tartışabilmeyi umuyorum. (Pierre-Andre TAGUIEFF, La Force du prejuge, Essai sur le racisme et ses doubles, Editions La Decouverte, 1988.

Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri:
Irkçılık Ve Cinsiyetçilik Karşısında Evrenselcilik*

Immanuel Wallerstein

Uzun zamandır bize, modern dünyanın, dar, yerel bağlılıkların sınırlarını aşmakta ve insanın evrensel kardeşliğini ilan etmekte ilk olduğu söylenmiştir. Ya da 70'lere kadar böyle söylenmişti. O zamandan beri evrenselci öğretinin bizzat terminolojisinin, örneğin insanlığın kardeşliği teriminin kendi kendisini yalanladığının, bu terimin cins olarak eril olmasından dolayı dişi olan herkesi örtük bir biçimde dışladığının ya da ikincil bir alana ittiğinin bilincine varmamız sağlandı. Modern dünyada evrenselciliğin ideolojik olarak sürüp giden meşrulaştırılması ile yine aynı dünyadaki ırkçılık ve cinsiyetçiliğin (hem maddi hem de ideolojik anlamda) sürüp giden gerçeklikleri arasındaki derinde yatan o aynı gerilimi ortaya çıkaran bu tür dilsel örnekleri çoğaltmak kolay olurdu. Benim tartışmak istediğim ise bu gerilimdir, ya da daha kesin olarak, bu çelişkidir. Çünkü çelişkiler yalnızca tarihsel sistemlerin dinamik gücünü sağlamakla kalmayıp onların asli özelliklerini de ortaya koyarlar.

Evrenselci öğretinin nereden geldiğini, ne denli yaygınlıkla paylaşıldığını ya da ırkçılık ve cinsiyetçiliğin neden varolduğunu ve sürdüğünü sormak başka şeydir, bu iki ideolojinin bir çift oluşturmasının kökenlerini sorgulamak başka şey; gerçekte bu sözde zıtların arasında simbiyotik bir ilişki bulunduğu öne sürülebilir. Görünüşte bir paradoksla başlıyoruz. Irkçılık ve cinsiyetçiliğe karşı başlıca itiraz evrenselci inançlardı; evrenselciliğe karşı başlıca itiraz da ırkçı ve cinsiyetçi inançlardı. Her bir inanç kümesini savunanların ayrı taraflardan olduklarını varsayarız. Kendimize, Pogo'nun söylediği gibi düşmanın biz olduğumuzu, çoğumuzun (belki de hepimizin) iki öğretiyi aynı anda izlemeyi tamamen mümkün saydığını fark etme iznini ise sadece ara sıra veririz. Kuşkusuz bundan üzüntü duyulmalıdır; ama aynı zamanda açıklanmalıdır ve basit bir

ikiyüzlülük iddiasından daha fazla bir şeyle açıklanmalıdır. Çünkü bu paradoks (ya da bu ikiyüzlülük) sürekli, yaygın ve yapısaldır. Geçici bir insani zaaf değildir.

Daha önceki tarihsel sistemlerde tutarlı olmak daha kolaydı. Her ne kadar yapılarında ve öncüllerinde farklı olsalar da bu önceki sistemlerin hiçbiri, hem içeridekinin daha yüksek törel niteliklerine duyulan inancın hem de içeridekilerin birbirlerine karşı yükümlülük duygularının, insan türüne ilişkin tüm soyut kavramlardan —eğer böyle soyutlamalar ileri sürülüyorsa tabii— önce geldiği bir çeşit törel ve siyasal içerideki/dışarıdaki ayrımı yapmakta tereddüt etmezdi. Tektanrılı dünya dinleri bile —Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet— tekil bir insan türüne hükmeden tek bir Tanrı'ya olan farazi bağlantılarına rağmen içeridekiler ve dışarıdakiler arasında böyle ayrımlar yapmışlardır.

Bu denemede önce modern evrenselci öğretinin kökenleri, sonra modern ırkçılık ve cinsiyetçiliğin kaynakları ve son olarak iki ideolojinin birleşiminin gerçeklikleri, hem bu birleşimi doğuranın ne olduğu hem de sonuçlarının neler olduğu bakımından tartışılmaktadır.

Varolan tarihsel sistemimizin ideolojisi olarak evrenselciliğin kökenlerini açıklamanın başlıca iki yolu vardır. Bunlardan biri evrenselciliği daha eski bir entelektüel geleneğin doruğu olarak görmektir. Diğeri ise özellikle kapitalist bir dünya ekonomisine uygun bir ideoloji olarak görmektir. Bu iki açıklama tarzının birbirleriyle çelişmesi gerekmez. Evrenselciliğin uzun bir geleneğin sonucu ya da doruğu olduğu savı kesinlikle tektanrılı dinler üçlemesiyle ilgilidir. En önemli törel sıçramanın, insanlar (ya da bazı insanlar) kabilevi bir tanrıya inanmayı bırakıp Tanrı'nın birliğini ve dolayısıyla örtük bir biçimde insanlığın birliğini kabul ettikleri zaman gerçekleştiği öne sürülmüştür. Savları şöyle devam eder: Kuşkusuz bu üç tektanrılı din de konumlarının mantığını ancak bir yere kadar izlemişlerdir. Musevilik Tanrı'nın seçilmiş insanlarına özel bir konum veriyordu ve içine kabul etme yoluyla üyeliği özendirmekte isteksizdi. Hıristiyanlık ve İslamiyet ise hem seçilmişler grubuna girmenin önündeki engelleri kaldırdılar hem de din değiştirme yoluyla tamamen tersi yöne gittiler. Fakat hem Hıristiyanlık hem de İslamiyet normal olarak, Tanrı'nın krallığına tamamen ulaşabilmek için olumlayıcı bir sadakat edimini (bu önceden inançsız olan bir yetişkinin de resmi olarak dine dönmekle yapabileceği bir şeydi) şart koştular. Denir ki, modern Aydınlanma düşüncesi, hepimizin doğuştan sahip olduğumuz ve sayesinde haklarımızın, kazanılmış ayrıcalıklardansa yetkiler haline

geldikleri insan haklarını türetmekle bu tektanrısal mantığı bir adım öteye götürmüştür yalnızca.

Bu hatalı bir düşünce tarihi değildir. Elimizde Aydınlanma ideolojisini yansıtan, 18. yüzyıl sonlarına ait, dönemin siyaset ahlakıyla ilgili birçok belge bulunuyor. Bunlar, başlıca büyük siyasal değişimlerin (Fransız Devrimi, Amerika'nın sömürgelikten kurtulması, vb.) bir sonucu olarak, yaygın bir şekilde güven ve kabul gören belgelerdir. Dahası ideolojik tarihi daha da ileri götürebiliriz. 18. yüzyıla ait ideolojik belgelerde de facto ihmaller vardı — en çok da beyaz olmayanlar ve kadınlar unutulmuştu. Ancak zaman geçtikçe bu ve diğer ihmaller, evrenselci öğreti başlığı altında bu grupları da açık bir biçimde içerecek şekilde düzeltilmiştir. Bugün varlık nedenleri ırkçı ya da cinsiyetçi politikaları yürürlüğe sokmak olan toplumsal hareketler bile evrenselcilik ideolojisine en azından boş vaatlerinde başvurma eğilimindedirler; bu nedenle de, çok net bir biçimde siyasal öncelikleri düzenlemesi gerektiğini düşündükleri ve inandıkları şeyi açıkça ileri sürmeyi, her nasılsa ayıp sayar gibidirler. O halde düşünce tarihinin noktalarını izleyerek, evrenselci ideolojinin kabul görüşünün bir tür dindışı, yükselen eğrisini çizmek ve bu eğriye dayanarak, bir tür kaçınılmaz dünya-tarihsel sürecin varlığını öne sürmek zor olmayacaktır.

Ancak, evrenselcilik bir siyasal öğreti olarak yalnızca modern dünyada ciddiyetle izlendiği için, kökenlerinin bu dünyanın özel toplumsal-iktisadi çerçevesinde aranması gerektiği iddiası da çok güçlü görünmektedir. Kapitalist dünya ekonomisi sonsuz sermaye birikimi üzerine kurulu bir sistemdir. Bunu mümkün kılan ana mekanizmalardan biri her şeyin metalaştırılmasıdır. Bu metalar bir dünya pazarı içinde, mal, sermaye ve emek gücü biçiminde bir yerden diğerine akarlar. Akış ne denli serbestse metalaştırma derecesinin de o denli yüksek olacağı varsayılır. Sonuç olarak bu akışı kısıtlayan her şey varsayımsal olarak ters etki yapar.

Malları, sermayeyi ya da emek gücünü pazarlanabilir bir meta olmaktan alıkoyan her şey bu tür akışları kısıtlamaya hizmet eder. Malları, sermayeyi ve emek gücünü değerlendirmek amacıyla piyasa değerleri dışında ölçütler kullanan ve sonra bu türden değerlemelere öncelik tanıyan her şey, bunları o derece pazarlanamaz ya da en azından daha az pazarlanabilir hale sokar. İşte bu nedenle bir tür kusursuz mantıkla, hangi türden olursa olsun partikülarizmin kapitalist sistemin mantığıyla bağdaşmadığı ya da en azından, en uygun biçimde işleyişi karşısında bir engel oluşturduğu söylenir. Buradan çıkacak sonuç, kapitalist bir sistem içinde sonsuz sermaye

birikimi arayışında asli bir unsur olarak evrenselci bir ideolojiyi savunmanın ve uygulamanın zorunlu olduğudur. Nitekim kapitalist toplumsal ilişkilerden, her şeyi sadece para ölçüsüyle gösterilen homojen bir meta biçimine indirgemeye çalışan bir "evrensel çözücü" olarak söz ederken kastettiğimiz de budur.

Bunun iki ana sonucu olduğu söylenir. Malların üretiminde mümkün olan en yüksek verimliliği sağladığı öne sürülür. Özel olarak emek gücü açısından, eğer elimizde "yeteneklere açık bir kariyer" (Fransız Devrimi'nde ortaya çıkan bir slogandır bu) varsa en yeterli kişilere dünya işbölümünde onlar için en uygun olan mesleki rolleri vermemiz daha mümkün görünmektedir. Ve gerçekten de bugün "meritokratik" bir sistem olarak adlandırdığımız şeyi kurmak için tüm kurumsal mekanizmaları —devlet okulları sistemini, devlet memurluğunu ve nepotizmaya karşı kuralları— geliştirmiş durumdayız.

Bundan başka, denir ki, meritokrasi sadece iktisadi olarak etkili olmakla kalmaz, aynı zamanda siyasal olarak da istikrar sağlayıcıdır. Tarihsel kapitalizmde (önceki tarihsel sistemlerde olduğu gibi) ödüllerin dağıtımındaki eşitsizlikler varolduğu ölçüde, daha az ödül alanların daha çok alanlara duydukları öfkenin daha az şiddetli olduğu, çünkü bu durumun gelenek temelinde değil, meziyet temelinde haklı çıkarıldığı öne sürülmektedir. Yani, birçok insan için meziyetle edinilen ayrıcalığın verasetle edinilenden, siyasal ve törel olarak her nasılsa daha kabul edilebilir olduğu düşünülmektedir.

Bu siyasal sosyoloji şüphe götürür. Gerçekte bunun tam tersi doğrudur. Veraset yoluyla kazanılan ayrıcalık, ezilenler için eskiden beri, inanması hiç olmazsa insana kesinliğin getirdiği rahatlığı sunan, öncesiz ve sonrasız bir düzene duyulan mistik ya da kaderci inançlar temelinde en azından marjinal olarak kabul edilebilir bir şey olmuşken, biri sırf diğerinden belki daha zeki ama kuşkusuz daha iyi eğitilmiş olduğu için kazanılan ayrıcalık, merdivenin üst basamaklarına tırmanan birkaçı dışındakiler için yenilir yutulur şey değildir. "Yuppie" olmayan hiç kimse "yuppie"leri sevmez ya da onlara hayran olmaz. Prensler en azından canayakın baba figürleri olabilirler. Bir "yuppie" ise ancak fazla ayrıcalık verilmiş bir kardeştir. Meritokratik sistem siyasal olarak en az istikrarlı sistemlerden biridir. Ve işte ırkçılık ve cinsiyetçilik, tam da bu siyasal kırılganlık yüzünden devreye girmektedir.

Evrenselci ideolojinin yükseldiği varsayılan eğrisi, uzun zamandan beri, hem ideoloji hem de olgular olarak ırk ya da cinsin ortaya çıkardığı

eşitsizlik derecesinin düşen eğrisiyle kuramsal olarak eşleştirilmiştir. Ancak ampirik olarak durum bu değildir. Hatta belki de tersi bir savı, modern dünyada ırk ve cins eşitsizlikleri eğrilerinin fiili olarak yükseldiğini, ya da en azından düşmediğini savunmak mümkün — olgular açısından bu kesindir, belki de ideoloji olarak bile böyledir. Bunun neden böyle olabileceğini anlamak için ırkçılık ve cinsiyetçilik ideolojilerinin aslında ne ileri sürdüklerine bakmamız gerekir.

Irkçılık sadece, genetik ölçütle (deri rengi gibi) ya da toplumsal ölçütle (dinsel bağlılık, kültürel modeller, dilsel tercih, vb.) tanımlanmış başka gruptan birini küçümseme ya da ondan korkma tutumunda olma meselesi değildir. Irkçılık normal olarak böylesi küçümseme ve korkuyu içerir, ancak bunlardan daha fazla bir şeydir. Küçümseme ve korku, kapitalist dünya ekonomisindeki ırkçılık pratiğini tanımlayan şeyin yanında oldukça ikincildir. Gerçekten de ötekini küçümsemenin ve ondan korkmanın (yabancı düşmanlığı) ırkçılığın çelişkiye neden olan bir yönü olduğu bile savunulabilir.

Daha önceki tarihsel sistemlerin tümünde yabancı düşmanlığının temel bir davranışsal sonucu olmuştur: Bu da "barbar"ın, cemaatin, toplumun, iç-grubun fiziksel alanından dışarı atılmasıdır — ölüm bu dışarı atılmanın en uç biçimidir. Ne zaman ötekini fiziksel olarak dışarı atsak, sözümona aradığımız bir çevre "saflığına" kavuşuruz, ama aynı zamanda bir şeyi kaçınılmaz olarak kaybederiz. Dışarı atılan kişinin emek gücünü ve böylece bu kişinin, tekrarlanan bir temelde kendimize mal edebileceğimiz bir artığın yaratılmasına yapabileceği katkıyı kaybederiz. Bu her tarihsel sistemde bir kaybı gösterir, ama bütün yapısı ve mantığı sonsuz sermaye birikimi üzerine kurulu bir sistem söz konusu olduğunda özellikle ciddi bir kayıptır.

Yayılan bir kapitalist sistemin (ki ömrünün yarısında yaptığı da budur) bulabildiği bütün emek gücüne ihtiyacı vardır, çünkü daha çok sermayenin üretilmesini, paraya çevrilmesini ve biriktirilmesini sağlayan malları üreten bu emektir. Sistem dışına atmak anlamsızdır. Fakat eğer, sermaye birikimini en üste çıkarmak isteniyorsa, aynı zamanda üretim maliyetlerini (bu yüzden de emek gücü maliyetlerini) en aza indirmek ve siyasal rahatsızlığın maliyetlerini en aza indirmek (bu yüzden de emek gücünün protestolarını —saf dışı etmemek, çünkü bu yapılamaz— en aza indirmek) gereklidir. Irkçılık işte bu hedefleri bir araya getiren sihirli formüldür.

Bir ideoloji olarak ırkçılığa ilişkin en eski ve en ünlü tartışmalardan birine bakalım. Avrupalılar Yeni Dünya'ya geldiklerinde karşılarına çıkan

halkları —ya doğrudan kılıçla ya da dolaylı olarak hastalıklar yoluyla— kitle halinde katlettiler. Bir İspanyol Katolik keşişi olan Bartolome de Las Casas, Yerliler'in ruhlarının kurtarılması gerektiğini öne sürerek onları savundu. Las Casas'ın kilisenin ve sonuçta devletlerin resmi onayını kazanan tezinin neler içerdiğine bakalım. Yerliler, ruhları olduğuna göre insandılar ve doğal yasanın kuralları onlar için de geçerliydi. O halde, rasgele katledilmelerine (topraklardan dışarı atılmalarına) ahlaki olarak rıza gösterilemezdi. Bunun yerine ruhlarının kurtarılmasına (onları Hıristiyanlığın evrenselci değerlerine döndürmeye) çalışılmalıydı. O zaman canlı ve muhtemelen din değiştirme yolunda olacaklarından işgücüyle bütünleşebilirlerdi — elbette ki yetenekleri düzeyinde; bu da meslek ve ödül hiyerarşisinin en alt düzeyi anlamına geliyordu.

Irkçılık, işlemsel olarak işgücünün "etnikleşmesi" denebilecek bir biçim almıştır; demek istediğim, sözde toplumsal ölçütle karşılıklı ilişkide olma eğilimini gösteren bir meslek-ödül hiyerarşisinin her zaman varolduğudur. Fakat etnikleşme tipi sabit kalırken ayrıntılar, genetik ve toplumsal insan gruplarının hangi kısmının belli bir yer ve zamanda bulunduğuna ve bu zaman ve yerde ekonominin hiyerarşik gereklerinin neler olduğuna bağlı olarak bir yerden diğerine ve bir zamandan diğer zamana değişiklik göstermiştir.

Yani ırkçılık, bizim ırklar ya da etnik-ulusal-dinsel gruplaşmalar diye adlandırdığımız bu şeyleşmiş varlıkların kesin sınırlarını tanımlarken, (genetik ve/veya toplumsal) geçmişin sürekliliğini temel alan iddiaları, her zaman için bugüne uyarlanmış bir esneklikle birleştirmiştir. Geçmişin sınırlarıyla bir bağ iddia etmenin esnekliği, bugünkü sınırların sürekli olarak yeniden çizilmesiyle birleşince, ırksal ve/veya etnik-ulusal-dinsel grupların ya da cemaatlerin yaratılması ve sürekli yeniden yaratılması biçimini almıştır. Bu gruplar her zaman oradadırlar ve her zaman hiyerarşik olarak sıralanırlar ama her zaman tam olarak aynı değildirler. Bazı gruplar sıralama sisteminde hareketli olabilir; bazı gruplar kaybolabilir ya da diğerleriyle birleşebilir; bazılarıysa parçalanır ve yenileri doğar. Fakat her zaman "zenci" olan birileri vardır. Eğer ortada hiç siyah yoksa ya da bu rolü oynamak için sayıları yetersizse "beyaz zenciler" icat edilebilir.

Bu tür bir sistem —biçimi ve kini değişmeyen ama sınır çizgileri her nasılsa esnek olan bir ırkçılık— üç şeyi son derece iyi yapmaktadır. Belirli bir yer ve zamanda en düşük ücretli ve iktisadi olarak en az ödüllendirici rolleri alabilecek olanların sayısını o günkü ihtiyaçlara göre genişletmeye

ya da daraltmaya olanak sağlar. Çocukları uygun rolleri oynamaları için bilfiil toplumsallaştıran (her ne kadar bu toplumsallaştırma direnme biçimlerini benimsemeleri için de yapılıyor olsa da) toplumsal cemaatleri ortaya çıkarır ve onları sürekli olarak yeniden yaratır. Ve eşitsizliğin haklı çıkarılması için "meritokratik" olmayan bir temel sağlar. Bu son noktanın altını çizmek gerekir. Irkçılık tam da öğretisinde evrenselcilik karşıtı olduğu için kapitalizmin bir sistem olarak sürmesine yardımcıdır. İşgücünün büyük bir kısmına, meziyet ilkesiyle haklı çıkarılabilecek olandan çok daha az ücret verilebilmesine olanak tanır.

Fakat, eğer bir sistem olarak kapitalizm ırkçılığı vücuda getiriyorsa, bu aynı şekilde cinsiyetçiliği de vücuda getirmesini gerektirir mi? Evet, çünkü bu ikisi gerçekte çok sıkı bir şekilde birbirine bağlıdır. İşgücünün etnikleşmesi emek gücünün tüm kesimleri için çok düşük ücretlere zemin sağlamak üzere vardır. Böyle düşük ücretler gerçekte, ücretlilerin, hayat boyu ücret-gelirin toplam hane gelirinin yalnızca görece küçük bir bölümünü sağladığı hane yapılarında yaşamaları nedeniyle mümkün olabilmektedir. Bu tür haneler, sözde geçimlik ve küçük pazar etkinlikleri için çok miktarda emek girdisine ihtiyaç duyarlar. Bunu sağlayan elbette kısmen yetişkin erkektir, ama daha büyük kısmı yetişkin kadın ve ayrıca her iki cinsin yaşlıları ve gençleridir.

Böyle bir sistemde, ücretsiz işteki bu emek girdisi ücret-gelirin düşüklüğünü "telafi eder" ve gerçekte böylece bu hanelerdeki ücretli işçilerin işverenleri için dolaylı bir yardım ödeneğinin yerini tutar. Cinsiyetçilik bunu düşünmememizi sağlar. Cinsiyetçilik yalnızca, farklı ve hatta daha az beğenilen iş rollerinin kadınlara yüklenmesi değil, ırkçılıktan hiç de aşağı kalmayan bir yabancı düşmanlığıdır. Irkçılık insanları çalışma sisteminden dışarı atmayı değil onları içeride tutmayı hedefliyor; cinsiyetçiliğin de istediği budur.

Kadınları —ve gençlerle yaşlıları— onlara azıcık bile ücret ödemeyen sermaye sahiplerine artık değer yaratmak için çalışmaya kandırma yolumuz, çalışmalarının gerçekten çalışma olmadığını ilan etmektir. "Ev kadını"nı icat ederiz ve onun "çalışmadığını" yalnızca "eve baktığını" öne süreriz. Böylece hükümetler istihdam edilmiş olan sözde aktif emek gücü yüzdelerini hesaplarken, "ev kadınları", bu hesabın ne payında ne paydasındadırlar. Ve cinsiyetçilikle birlikte otomatik olarak yaş ayrımcılığı gelmektedir. Ev kadınının çalışmasının artık değer yaratmadığını var-

saydığımız gibi ücretsiz genç ve yaşlıların birçok çalışma girdisinin de artık değer yaratmadığını öne süreriz.

Bunların hiçbiri gerçekliği yansıtmamaktadır. Ama hepsi, son derece güçlü olan ve hepsini uyum içinde tutan bir ideolojiye eklenmektedir. Orta tabakanın ya da kadroların sistemi meşrulaştırmalarına zemin oluşturan evrenselcilik-meritokrasi ile işgücünün çoğunluğunu yapılandırmaya yarayan ırkçılık-cinsiyetçiliğin birleşimi çok iyi işlemektedir. Ama yalnızca bir noktaya kadar. Bunun da nedeni çok basittir — kapitalist dünya ekonomisinin bu iki ideolojik modeli birbirleriyle açık çelişki içindedir. Çeşitli gruplar bir yandan evrenselciliğin diğer yandan ırkçılık-cinsiyetçiliğin mantığını çok ileriye götürmeye başladıkça, hassas bir dengede duran bu birleşim sürekli bozulma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Irkçılık-cinsiyetçilik çok ileri gittiğinde neler olduğunu biliyoruz. Irkçılar, dışarıdaki-grubu —Naziler'in Yahudi katliamında olduğu gibi hızla, bütün bir apartheid hedefinde olduğu gibi daha düşük bir hızla— tamamen dışarı atmayı deneyebilirler. Bu öğretiler, bu denli uç noktaya götürüldüklerinde akıldışıdırlar ve akıldışı oldukları için direnişle karşılaşırlar. Kuşkusuz en başta kurbanlarının direnişiyle karşılaşırlar ama, ırkçılığa değil onun ana amacının —etnikleşmiş ama üretken işgücünün— unutulmuş olmasına karşı çıkan büyük iktisadi güçlerin direnişiyle de karşılaşırlar.

Evrenselcilik çok ileri gittiği zaman ne olacağını da hayal edebiliriz. Birileri ırkın (ya da eşdeğerinin) ve cinsiyetin gerçekten de hiçbir rol oynamadığı, gerçek anlamda eşitlikçi bir iş ve ücret dağılımını yürürlüğe koymaya çalışabilirler. Irkçılığı çok ileri götürmekten farklı olarak, evrenselciliği çok ileri götürmenin hızlı bir yolu yoktur; çünkü evrenselciliğe varmak için yalnızca resmi ve kurumsal engeller değil, içselleştirilmiş etnikleşme modelleri de safdışı edilmelidir ve bunun için mutlaka, en azından bir kuşağa ihtiyaç vardır. Öyleyse evrenselciliğin çok ileri gitmesine direnmek daha kolaydır. Bunun için, kurumlaşmış ırkçılık ve cinsiyetçilik aygıtını dağıtmak üzere atılan her adımda, bizzat evrenselcilik adına, sözde tersine-ırkçılık suçlamasında bulunmak yeterlidir.

O halde, evrenselcilik ile ırkçılık-cinsiyetçiliğin doğru dozları arasındaki gergin bir bağla işleyen bir sistemle karşı karşıyayız. Bu denklemin şu ya da bu tarafını "çok ileri" götürme çabaları her zaman olacaktır. Sonuç bir çeşit zikzak modelidir. Bu sonsuza kadar sürebilirdi, ancak bir sorun var.

Zikzaklar zamanla küçülmüyorlar, büyüyorlar. Evrenselciliğe doğru yapılan hamle daha güçlü hale geliyor. Irkçılık ve cinsiyetciliğe doğru yapılan hamle de öyle. Bahisler yükseliyor. Bunun iki nedeni var.

Bir yanda tarihsel deneyim birikiminden gelen bilginin tüm taraflar üzerindeki etkisi var. Diğer yanda ise bizzat sistemin dünyevi doğrultuları var. Çünkü evrenselcilik ve ırkçılık-cinsiyetçilik zikzağı sistemdeki tek zikzak değildir. Aynı zamanda, örneğin evrenselcilik ve ırkçılık-cinsiyetçiliğin ideolojik zikzağıyla kısmen karşılıklı ilişki içinde olan bir iktisadi yayılma-daralma zikzağı da vardır. Bu iktisadi zikzak da giderek keskinleşmektedir. Neden böyle olduğu ayrı bir hikâye. Ancak, modern dünyanın genel çelişkileri, sistemi uzun bir yapısal krize soktuğunda varis bir sistem arayışının ideolojik-kurumsal olarak en şiddetli olduğu yer, gerçekte, evrenselcilik ile ırkçılık-cinsiyetçilik arasındaki artan zikzaklar, çoğalan gerilimdir. Sorun bu zıtlığın hangi tarafının —bir şekilde— kazanacağı değildir, çünkü bunlar birbirlerine kavramsal olarak ve çok sıkı bir şekilde bağlıdır. Bu, ne evrenselcilik ideolojisini ne de ırkçılık-cinsiyetçilik ideolojisini kullanacak yeni sistemleri icat edip etmeyeceğimiz ve eğer edersek, bunu nasıl yapacağımız sorunudur. Görevimiz budur ve kolay değildir. Ancak gerçekleşmesi kesinlikle kaçınılmaz ya da otomatik olmasa bile, gerçekleştirilebilir bir görevdir bu.

---

* Bu makale ilk kez İngilizce olarak "Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri: Irkçılık ve Cinsiyetçilik Karşısında Evrenselcilik" başlığıyla J. SMITH ve diğerleri, Racism, Sexism and the World-System, New York, 1988'de yayınlanmıştır. Immanuel Wallerstein'ın bu kitaptaki makalelerinin tümü İngilizce orijinallerinden çevrilmiş, ancak Fransızca basımda yer alan notlar da dahil edilmiştir.

Irkçılık Ve Milliyetçilik*

Etienne Balibar

Irkçı örgütler milliyetçiliği sahiplenerek ve iki kavramın (ırkçılığın ve milliyetçiliğin) birbirine indirgenemeyeceğini ilan ederek en çok da ırkçı olarak nitelenmeyi reddederler. Bu bir gizleme taktiği midir, yoksa ırkçı tutumun doğasında bulunan bir kelimelerden korkma semptomu mudur? Aslında, ırk ve ulus söylemleri bir inkâr biçimi altında da olsa hiç bir zaman birbirinden çok uzak olmamıştır; böylece ulusal topraklarda "göçmen"lerin varlığı "Fransız karşıtı bir ırkçılığın" nedeni olacaktır. Kelimelerdeki bu dalgalanma bize, milliyetçiliğin belli siyasal hareketlerde örgütlenmesinin, en azından kuruluşunu tamamlamış bir ulusal devlette ırkçılığı kaçınılmaz olarak gözden sakladığını telkin etmektedir

Tarihçilerin, en azından bir kısmı, bu noktadan hareketle ırkçılığın —kuramsal söylem ve kitle görüngüsü olarak— modern çağda her yerde var olan "milliyetçilik zemininde" geliştiği savını öne sürmüşlerdir.[1] Şu halde milliyetçilik ırkçılığın tek nedeni değilse de ortaya çıkışının belirleyici koşuludur. Şöyle de diyebiliriz: İktisadi (krizlerin sonucu) ya da psikolojik (kişisel kimlik ya da kolektif aidiyet duygusundaki çelişiklik) açıklamalar milliyetçiliğin sonuçlarını ya da önvarsayımlarını aydınlattıkları ölçüde anlamlıdır.

Kuşkusuz böyle bir sav, ırkçılığın nesnel biyolojik "ırklar"ın varlığıyla hiçbir ilgisi olmadığını onaylamaktadır.[2] Bu sav ırkçılığın tarihsel ya da kültürel bir ürün olduğunu, dolambaçlı bir yoldan olsa da ırkçılığı insan doğasının değişmez bir şartı haline getirmeye yönelen "kültürcülerin" açıklamalarının çeşitli anlamlara çekilebilirliğinden de kaçınarak gösterebilmektedir. Irkçılığın psikolojisinin yine tamamen psikolojik olan açıklamalar yoluyla yorumlandığı çemberi kırmak gibi bir avantajı da vardır. Nihayet, sanki ırkçı hareketleri hesaba katmadan, yani bunlara yol açan ve çağdaş milliyetçilikten (özellikle de emperyalizmden)[3]

ayrılamayacak olan toplumsal ilişkilere dek uzanmadan milliyetçiliği olduğu gibi tanımlamak mümkünmüşçesine, ırkçılığı, milliyetçilik zemininden ayrı bir yere yerleştirmeye özen gösteren diğer tarihçilerin yumuşatma stratejilerine oranla eleştirel bir işlevi yerine getirmektedir. Bununla beraber tüm bu güçlü nedenler, ne ırkçılığın milliyetçiliğin kaçınılmaz bir sonucu olmasını ne de daha ziyade açık ya da gizli bir ırkçılığın varlığı olmadan milliyetçiliğin tarihsel olarak imkânsız olmasını zorunlu kılar.[4] Kategorilerin ve eklemlenmelerin belirsizliği süregitmektedir. Bunun her türden kavramsal "saflığı" etkisiz kılan nedenlerini uzun uzun aramaktan çekinmemeliyiz.

Geçmişin Bugündeliği

20. yüzyılın bu son döneminde, yarı resmi tanımlardaki ırkçılık anlayışımızı hangi modellere göre oluşturduk? Bu modeller, kısmen Nazi antisemitizmi, sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde Siyahlara karşı (uzun bir kölelik cefası olarak algılanan) ayrımcılık ve nihayet fetihlerin, savaşların ve sömürge egemenliklerinin "emperyalist" ırkçılığıdır. Bu modeller üzerine (demokrasi savunusu, insan hakları ve yurttaşlık hakları, ulusal kurtuluş politikalarına bağlı bir biçimde) kuramsal olarak düşünüldüğünde bir dizi ayrım ortaya çıkmıştır. Soyutluklarına rağmen bu ayrımları hatırlayarak başlamak yararsız değil, çünkü bunlar neden arayışlarının yöneldiği doğrultuları göstermektedirler ve az çok ifade edilen bir düşünceye göre sonuçların ortadan kaldırılması nedenlerin ortadan kaldırılmasına kesin olarak bağlıdır.

Karşılaştığımız ilk ayrım kuramsal (ya da öğretisel) ırkçılık ve kendiliğinden ırkçılık (ırkçı "önyargı") ayrımıdır. Bu ikincisi kimi zaman bir kolektif psikoloji görüngüsü olarak kimi zaman da az çok "bilinçli" bir bireysel kişilik yapısı olarak değerlendirilmektedir. Bu konuya daha sonra döneceğim.

Daha tarihsel bir bakış açısından, sömürgeci ırkçılığın tersine, antisemitizmin tek oluşu ya da yine —ABD'de— siyahların ırk olarak ezilmesi ile göçmen "etnik gruplara" yönelik ayrımcılığı farklı yorumlamak gerekliliği, beraberinde az çok idealleştirilmiş bir ayrımı getirmektedir. Bu (ulusal alanda azınlıklaşmış bir nüfusa yöneltilmiş) iç ırkçılık ile (yabancı düşmanlığının bir uç biçimi olarak değerlendirilen) dış ırkçılık arasındaki

ayrımdır. Bu ayrımın ulusal sınırları verili bir ölçüt olarak varsaydığını ve sınır kavramının diğer yerlerden daha ikircil hale geldiği sömürge sonrası koşullarına ya da (Kuzey Amerika'nın Latin Amerika üzerindeki egemenliği gibi) yarı-sömürge koşullarına uygun düşmeme tehlikesi taşıdığını kaydedelim.

Irkçı söylemlerin çözümlenmesinde görüngübilimsel ve semantik çözümleme yöntemlerinden yararlanıldığından beri, "öteki"ne atıfta bulunan ya da "ötekinden korkan" bir ırkçılığa karşı, bazı ırkçı tavırları, kendine atıfta bulunan tavırlar olarak nitelemek yararlı gibi görünmektedir. Birinci tip ırkçılar fiziksel ve sembolik şiddet kullanan, kendilerini üstün bir ırkın temsilcileri olarak görme önyargısını taşıyan ırkçılardır; bu ikinci tip ırkçılıktaysa, tersine, ırkçılığın ya da daha iyi bir deyişle ırklaştırma sürecinin kurbanları, aşağı ya da meşum bir ırka atfedilenlerdir. Bu nedenle sorun yalnızca ırklar mitinin nasıl oluştuğunu bilmek değil, aynı zamanda ırkçılığın bu mitten ayrılmaz olup olmadığını bilmektir.

Siyasal çözümleme ister güncel olaylara uygulansın ister geçmiş olayların doğuşunu yeniden kurmaya çalışsın, kurumsal bir ırkçılığın ve sosyolojik bir ırkçılığın karşılıklı paylarını tahmin etmeye çalışır. Bu ayrım kuramsal ırkçılık ve kendiliğinden ırkçılık ayrımıyla büyük ölçüde uyum içindedir (nitekim tarihte, öğretisel bir doğrulama olmadan ırksal ayrımcılığı hedefleyen devlet kurumları olduğunu düşünmek ya da göstermek güçtür); fakat onunla kayıtsız şartsız örtüşmez, çünkü hem bu doğrulamalar bir ırk mitolojisi dışındaki kuramsal ideolojilerden ödünç alınabilir, hem de sosyolojik ırkçılık kavramı dikkatimizi ırkçı nitelikteki kolektif hareketlere çekerek önyargı psikolojisinin ilerisine giden dinamik bir konjonktür boyutu taşır. Kurumsal ırkçılık ve sosyolojik ırkçılık alternatifi bizi, devlette ırkçılığın varlığıyla bir devlet (resmi) ırkçılığının kurulmasını ayıran farkları hafife almamamız gerektiği konusunda uyarır. Aynı zamanda bazı toplumsal sınıfların ırkçılıktan etkilenmeye daha yatkın olduklarını ve bunların, belli bir konjonktürde ırkçılığa kazandıracakları biçimleri araştırmanın önemli olduğunu da telkin eder. Ancak temelde bu, özellikle yansıtma ve inkâr stratejilerini dile getiren yanıltıcı bir alternatiftir. Her tarihsel ırkçılık, hem kurumsal hem de sosyolojiktir.

Sonuç olarak Nazizm ile sömürgeci ırkçılığın ya da ABD'deki ayrımcılığın karşılaştırılması, (dışlayıcı) bir imha ya da tasfiye ırkçılığı ile (kapsayıcı) bir baskı ya da sömürü ırkçılığı ayrımını büyük ölçüde dayatmaktadır. Bunlardan ilki toplumsal gövdeyi aşağı ırkların temsil ettiği

tehlike ya da pislikten arıtmayı amaçlarken diğeri tersine, toplumu hiyerarşize etmeye, bölümlemeye niyetlidir. Fakat aynı zamanda öyle görünüyor ki, en uç olaylarda bile bu iki biçimden hiçbiri saf bir durumda varolmuyor: Böylelikle Nazizm imha ile toplama kamplarına sürgünü, "nihai çözüm" ile köleliği birleştirmiş; sömürgeci emperyalizm de hem zorunlu çalışmayı, kast rejimlerinin kurulmasını ve etnik ayrımcılığı, hem de "soykırımları" ya da sistematik katliamları uygulamıştır.

Aslında bu ayrımlar ideal olarak saf yapı ve hareket tarzı tiplerini sınıflandırmaya yaramaktan çok tarihsel yörüngeleri bulmaya yarar. Bunların göreli uygunlukları bizi, değişmez bir ırkçılığın değil, açık bir durumlar spektrumu oluşturan ırkçılıkların varolduğu gibi sağduyulu bir saptamaya, ayrıca entellektüel ve siyasal olarak kaçınılmaz olabilecek bir çekinceye götürmektedir. Bu çekince şudur: Belirli bir ırkçı biçimlenmenin sabit sınırları yoktur; o kendi potansiyelinin, aynı zamanda tarihsel durumların, toplumsal oluşumdaki güç ilişkilerinin olası ırkçılıklar spektrumunda yer değiştireceği bir evrimin bir anıdır. Son noktada ırkçılığın varolmadığı çağdaş ülkeler bulmak (özellikle de egemen kültürün ırkçılığın açıkça ifade edilmesini yasakladığını ya da şiddetli "eyleme geçiş"in adalet aygıtı tarafından şöyle böyle bastırıldığını saptamak tatmin edici gelmiyorsa) güçtür. Bununla beraber hiç bir ayrım olmaksızın, hepimizin "ırkçı toplumlarda" yaşadığımız sonucuna varılmayacaktır. Ancak bu ihtiyat bir mazerete dönüşmemelidir. Ve işte tipolojilerin ötesine geçme zorunluluğunun ortaya çıktığı yer burasıdır. Irkçılık, tek bir tip olmaktan ya da biçimsel kategorilerde sınıflandırılacak özel vakaların yan yana getirilmesi olmaktan çok (yol ağızları, gizli evreleri ve büyük çıkışlarıyla) kesinlikle çizgisel olmayan, modern insanlık durumlarıyla bağlantı kurup onlardan etkilenen, bizzat tekil bir tarihtir. İşte bu nedenle Nazi antisemitizminin ve sömürgeci ırkçılığın, hatta köleliğin sembolleri ne şu ya da bu "ırkçı patlamanın" katışıksızlık ve tehlikelilik derecesinin ölçülebileceği modeller olarak ne de tarihte ırkçılığın yerini sınırlayan olaylar ya da dönemler olarak hatırlanmalıdır. Bunlar her zaman etkin, kısmen bilinçli kısmen bilinçsiz ve güncel koşullardan doğan hareket ve tutumları yapılandırmaya katkıda bulunan oluşumlar olarak değerlendirilmelidir. Burada paradigmatik bir olgunun altını çizelim: Güney Afrika'nın apartheid'ı, değindiğimiz üç oluşumun (Nazizm, sömürgecilik, kölelik) çizgilerini birleştirmektedir.

Gerisi iyi biliniyor: Nazizm'in yenilgisi ve kampların imha edildiği haberi yalnızca, günümüz dünyasında, evrensel olduğu iddia edilen kültürün bir parçasını oluşturan bir bilinçlenmeyi (her ne kadar bu bilinç kendi içeriğiyle eşit değilse ve kendi içeriğinden emin değilse de; kısacası bir bilgiden başka bir şeyse de) hızlandırmakla kalmadı. Aynı zamanda tüm yasaklar gibi iki yönlü sonuçlara yol açan yarı hukuksal yarı ahlaksal bir yasağı da getirdi: Bu sonuçlar çağdaş ırkçı söylemin, Nazizm'in ("dil sürçmeleri" dışındaki) tipik ifadelerini değiştirmesi gerekliliğinden, kendisini Nazizm açısından, ırkçılığın öteki'si olarak gösterme olasılığına ve nefretin Yahudiler'den başka "nesnelere" kaydırılmasından, Hitlerciliğin kayıp gizlerinin karşı konulamaz çekiciliğine dek uzanmaktadır. Genç "dazlak" çetelerinin zavallı bile olsa Nazi taklitçiliğinin (ki bu görüngü bana hiçbir zaman marjinalmiş gibi görünmedi) "mahşer"den sonraki üçüncü kuşak için günümüz ırkçılığının bağrında, kolektif hafızanın biçimlerinden birini temsil ettiğini, ciddiyetle inanarak belirteceğim; ya da kolektif hafızanın, günümüz ırkçılığının güç çizgilerini belirlemeye katkıda bulunma biçimlerinden birini temsil ettiği söylenebilir. Bunun anlamı günümüzde ırkçılıktan, sadece onu bastırma ya da vaaz yoluyla kurtulmaya umut bağlanamayacağıdır.

Kuşkusuz hiçbir tarihsel deneyim yeniden etkin hale gelme gücüne kendinde sahip değildir ve seksenli yıllardaki ırkçılığın, sözlü Nazizm karşıtlığı ile söylenmeyen ve mitsel yeniden üretim arasında gidip gelişlerini yeniden yorumlayabilmek için, hedeflediği kolektiviteleri, onların eylemlerini ve tepkilerini hesaba katmak gerekir. Çünkü ırkçılık, ırkçı kişilerin basit bir hezeyanı değil toplumsal bir ilişkidir.[5] Ne ki güncellik geçmişin tekil izlerinde düğümlenir. Böylelikle ırksal nefretin Magrip ülkelerinden gelen göçmenlerde sabitlenmesinin, antisemitizmin klasik çizgilerini ne anlamda yeniden ürettiği sorusu sorulduğunda, ne sadece Avrupa'daki Yahudi azınlıkların 19. ve 20. yüzyılların dönüm noktalarındaki durumlarıyla bugünün Fransası'ndaki "Arap-İslam" azınlıkların durumları arasındaki analojiye işaret etmek ne de bunları bir toplumun (ya da daha çok onu oluşturan bireylerin) sıkıntılarının ve hüsranlarının yine o toplumun bir parçasına yansıtıldığı soyut bir "iç ırkçılık" modeline atfetmek yeterli olacaktır. Bu nefretin nasıl türediğini, antisemitizmin "Yahudi kimliği"nin ötesinde tekrarlanmasının Fransa'ya özgü nedenlerinden ve Hitler'le öne fırlamasından yola çıkarak sorgulamak gerekir.

Sömürgeci ırkçılığın devamı hakkında da aynı şeyler söylenecektir. Etrafımızda bunun her yere sinmiş etkilerini bulmamız güç değildir. Bunun nedeni öncelikle doğrudan Fransız sömürgeciliğinin tümüyle yok olmamış olmasıdır (bazı "topraklar" ve bunların yarı-yurttaş statüsündeki "yerlileri" sömürgelikten kurtulma sürecini atlamışlardır). Daha sonraki neden ise, yeni-sömürgeciliğin bilmezlikten gelinemeyecek büyük bir gerçeklik oluşudur. Ve son olarak günümüz ırkçılığının ayrıcalıklı "nesneleri", eski Fransız sömürgelerinden gelen işçiler ve onların aileleri, sömürgeleşmenin ve sömürgelikten kurtulmanın ürünleri olarak ortaya çıkmışlar ve böylelikle hem imparatorluk dönemine ait bir horgörünün devamını, hem de bir hayali öç alma sabit fikrini değilse de, yitirilmiş bir egemenliğin yurttaşlarının duyduğu hıncı kendilerinde toplamayı başarmışlardır. Fakat durumun özelliğini belirtmek için bu devamlılıklar yeterli değildir. Bunlar daha geniş tarihsel eğilimlerin ve olayların ulusal zeminde (toplumsal gruplara, ideolojik konumlara göre farklı şekillerde) düşünülmesinin (Sartre'ın deyişiyle) aracılığındadırlar; (Althusser'in deyişiyle) bu düşünmeyle üst-belirlenmişlerdir. Burada da, her ne kadar Nazizm'den tamamen farklı bir kipliğe göre de olsa, bir kopuş yer almıştır. Daha doğru bir deyişle, çok uzun bir tortulaşma ve görece hızlı fakat son derece ikircil bir kopuş.

Sömürgeci ırkçılığın, "dış ırkçılığın" mükemmel bir örneğini oluşturduğu sanılabilir; bu tür ırkçılık, korku ve horgörüyü birleştiren yabancı düşmanlığının uç bir varyantı olup sömürgecilerin, kalıcı bir düzen kurmuş olma iddialarına rağmen bu düzenin tersyüz edilebilecek bir güç ilişkisine dayandığının bilincinde olmalarıyla yaşatılır. Sömürgeci ırkçılık ve antisemitizm arasındaki birçok antitez, baskı ve (Naziler'in "nihai çözümü"nü retrospektif olarak tüm antisemitizm tarihine yansıtmaya teşvik eden) imha arasındaki farka olduğu kadar bu ayırt edici niteliğe de dayanmaktadır. Böylelikle bağdaşmama eğiliminde olan iki tip olacaktır (ki bu da bazılarının, birazcık Yahudi milliyetçiliğiyle, "antisemitizmin bir ırkçılık olmadığını" söylemelerine fırsat verir): Bir yanda yalnızca "asimile" olmakla kalmayıp başlangıçlarından bu yana Avrupa uluslarının ekonomilerinin ve kültürlerinin tümleyici bir parçasını oluşturmuş olan bir iç azınlığı safdışı bırakmaya çalışan bir ırkçılık; diğer yanda ise zorla kuşatılmış bir çoğunluğu yurttaşlıktan, egemen kültürden, toplumsal otoriteden hem fiili hem de hukuksal olarak dışlamaya devam eden, yani sınırsızca "dışlayan" bir ırkçılık vardır (fakat tersine bu dışlama "paternalizmi", "yerli" kültürlerin yok edilmesini ve sömürgeleştirilmiş

ulusların "seçkinleri"ne sömürgecilerin düşünce ve yaşam biçimlerinin dayatılmasını engellemez).

Bununla birlikte sömürgeleştirmede "yerli" halkların dıştalığı ya da daha ziyade ırksal dıştalık olarak temsili, çok eski "farklılık" imgelerini söylemine alsa ve katsa bile, verili durum ile bağlantılı değildir. Aslında bizzat fetih ve sömürgeciliğin, yönetim, zorunlu çalışma, cinsel baskı gibi somut yapılarıyla yarattığı alanda, yani belli bir içeridelik zemini üzerinde üretilmiş ve yeniden üretilmiştir. Bu olmaksızın ne yerlilerin asimilasyonu ve dışlanması gibi ikili bir hareketin çelişikliği, ne de sömürgeleştirilmiş olanlara atfedilen alt-insanlığın dünyanın paylaşılması döneminde nasıl sömürgeci ulusların kendileri hakkında geliştirdikleri imajı belirleyecek kadar ileri gittiği açıklanabilir. Aslında sömürgeciliğin mirası, sürekli dışlaştırma ile "içsel dışlama"nın oynak bir bileşimidir. Bu, emperyalist üstünlük kompleksinin nasıl oluştuğu gözlenirken de saptanabilir. Farklı tabiyetlerden (İngiliz, Fransız, Hollandalı, Portekiz vb.) sömürgeci kastlar, uygarlığı vahşilere karşı savunma hedefi ile bir "beyaz" üstünlüğü düşüncesini ortaklaşa uydurmuşlardır. Bu tasvir —"beyaz adamın omuzlarındaki görev"— modern bir uluslarüstü Avrupalı ya da Batılı kimliği kavramının oluşturulmasına önemli bir katkıda bulundu. Aynı kastların, Kipling'in "büyük oyun" dediği şeyi, yani "birinin" yerlilerinin "diğerinin" yerlilerine karşı ayaklanmasını ve birbirlerine karşı, özel bir insanlığa sahip olmakla böbürlendikleri, ırkçılık imajını rakiplerinin sömürgeci uygulamalarına yansıttıkları oyunu, oynamaya devam ettikleri de daha az doğru değildir. Fransız sömürgeciliği kendini "asimile edici", İngiliz sömürgeciliği de kendini "kültürlere saygı duyan" diye ilan etmiştir. Öteki Beyaz aynı zamanda kötü Beyaz'dır. Her beyaz ulus, manevi olarak "en beyaz"dır: Yani hem en elitist hem de en evrenselcidir; bu açık çelişkiye daha ileride değineceğim.

Sömürgelikten kurtulma süreci hızlandığında bu çelişkiler de biçim değiştirdi. Sömürgelikten kurtulma, kendi idealleri ile karşılaştırıldığında hem eksik hem de saptırılmış olduğundan başarıya ulaşamamıştır. Fakat görece bağımsız diğer olaylarla (dünya çapında iletişim ağları ve silahlanma çağına giriş) kesişince yeni bir siyasal alan yaratmıştır; bu sadece içinde stratejilerin oluştuğu, sermayelerin, teknolojilerin ve mesajların dolaştığı bir alan değil, aynı zamanda pazar yasasına tabi olan halkların tümünün fiziksel ve sembolik olarak karşılaştıkları bir alandır. Böylelikle sömürgecilerin fetih döneminden beri ırkçılığın yapısal boyutlarından birini oluşturmuş

olan ikircil içeridelik-dışarıdalık biçimlenmesi, yeniden üretilmiş, genişletilmiş ve yeniden etkin hale getirilmiş bir hal aldı. Bu biçimlenmenin eski sömürgelerden ya da yarı sömürgelerden kapitalist merkezlere göçün ortaya çıkardığı "evdeki üçüncü dünya" gibi sonuçlarına işaret etmek alışılmış bir şey olur. Fakat "ırk" ve "etnik grup" tasvirlerinin üzerinde gittiği çizgiyi çizen bu dışarının içselleştirilmesi biçimi, görünürde antitezsel olan içerinin dışsallaştırılması biçimlerinden ancak soyut olarak ayrılabilir. Özellikle de, sömürgeciler iyi kötü çekilip gittikten sonra, kapitalist burjuvaziler ya da "Batılılaşmış" devlet burjuvazileri ile bu yüzden "gelenekçiliğe"[6] itilmiş yoksul kitleler arasındaki patlamaya hazır düşmanlıklarıyla, dünyamızın o büyük çevre bölgelerinde ulusal olmaya çalışan (ama tam olamayan) devletlerin oluşumunun sonucu olan biçimlerden.

Benedict Anderson üçüncü dünyada sömürgelikten kurtulmanın, belli bir propaganda tarafından "karşı-ırkçılık" (beyaz-karşıtı, Avrupalı-karşıtı) olarak adlandırılan şeyin gelişmesiyle dile gelmediğini söylüyor.[7] Bunun, bizim konjonktürümüzde "yabancı düşmanlığı"ndaki artışa katkısını sorgulamamız gereken İslami "entegrizm"deki son gelişmelerden önce yazıldığını biliyoruz; fakat bu her durumda eksik bir saptamadır. Çünkü Afrika'da, Asya'da ve Latin Amerika'da "üçüncü dünyacı" karşı-ırkçılık yoksa da "uluslar", "etnik gruplar", "cemaatler" arasında hem kurumsal hem de kitlesel düzeyde yıkıcı bir ırkçılık bolluğu vardır. Ve karşılık olarak, bu ırkçılıkların dünya çapındaki iletişim tarafından çarpıtılan görüntüsü, insanlığın dörtte üçünün kendi kendini yönetmekten aciz olduğunu öne süren o eski düşünceyi sürdürerek, beyaz ırkçılığın klişelerini beslemekten geri kalmamaktadır. Kuşkusuz bu taklit etkilerinin geri planında, sömürgeci ulusların ve onların manevra alanlarının (insanlığın geri kalanı) eski dünyasının yerini, birbirine denk (hepsi uluslararası kurumlarda temsil edilen) ulus-devletler halinde biçimsel olarak örgütlenmiş yeni bir dünya almıştır, fakat bu dünyayı ortak ölçüleri olmayan iki insanlığın —sefaletle "tüketim"in, azgelişmişlikle çokgelişmişliğin— sürekli olarak yer değiştiren, devlet sınırlarına indirgenemeyecek olan sınırı böler. Emperyalist hiyerarşilerin ortadan kalkmasıyla, görünürde insanlık yeniden birleşmişti: Aslında böylesi bir insanlık ancak bugün, bir anlamda vardır, fakat bağdaşmama eğiliminde olan kitlelere bölünmüştür. Gerçekten dünya siyasetine, dünya ideolojisine dönüşmüş bir dünya ekonomisi alanında alt-insan ve üst-insan ayrımı yapısal, fakat fena halde istikrarsız bir ayrımdır.

Daha önce insanlık kavramı bir soyutlamadan başka bir şey değildi. Fakat —biçimleri bize son derece sapkın görünen— ırkçı düşüncede süregiden "insan nedir?" sorusuna verilen tek bir cevap yoktur ki bu bölünmeye dayanmasın.[8]

Buradan ne sonuca varmalıyız? Sözünü ettiğim kaymalar, Nietzsche'nin diliyle söylersek, ırkçılığın çağdaş transvaluation'1ları (değerlerin yeniden değerlendirilmesi) olarak adlandırabileceğimiz şeyin parçasıdır. Bu yeniden değerlendirmeler, insanlığın hem tarihinin tahayyülüyle hem de siyasal gruplanmalarının genel ekonomisiyle ilgilidir; yukarıda ırkçılığın tekil oluşu diye adlandırdığım, "insanlığın eğitimi" sandığımız şeye aykırı olarak, tipolojileri görelileştiren ve birikmiş deneyimleri yeniden ele alan şeyi oluşturmaktadır. Bu anlamda, bizzat ırkçı ideolojinin en değişmez ifadelerinden birinin kanıt göstermeden öne sürdüğünün aksine, insanların psikolojik ya da biyolojik "hafızası" olan şey "ırk" değildir, fakat modern toplumların tarihsel hafızasının en kalıcı biçimlerinden birini temsil eden şey ırkçılıktır. İnsanlık tarihinin kolektif kavrayışının açığa vurulduğu hayali geçmiş ve güncellik "kaynaşmasını" meydana getirmeye devam eden şey ırkçılıktır.

İşte, durmadan ortaya sürülen, antisemitizmin sömürgeci ırkçılığa indirgenemezliği sorunu bu nedenle yanlış sorulmuş bir sorudur. Bu ikisi hiçbir zaman tamamen bağımsız olmadığı gibi, değişmez de değildirler. Önceki biçimleriyle ilgili çözümlememizi etkileyen ortak bir soyları vardır. Bazı izler durmadan diğerlerini yansıtır, fakat aynı şekilde "söylenmeyen"i de temsil eder. Böylelikle, ırkçılığın antisemitizmle ve özellikle de Nazizm'le özdeşleştirilmesi bir mazeret işlevi görmektedir, çünkü göçmenleri hedefleyen "yabancı düşmanlığının ırkçı niteliğinin inkâr edilmesine izin vermektedir. Fakat bunun tersine, bugün Avrupa'da gelişen yabancı düşmanı hareketlerin söyleminde göçmenlere karşı ırkçılığın antisemitizmle bir tutulması (ki görünüşe göre bu "asılsızdır) ne genel bir "anti-hümanizm"in, "öteki"nin dışlanmasını tüm biçimleriyle içeren bir yapının ifadesidir, ne de milliyetçi ya da faşist olarak adlandırılan muhafazakâr bir siyasal geleneğin edilgen etkisidir. Bu, ırkçı düşünceye bilinçli ve bilinçsiz modeller sağlayarak onu daha "sapkın" bir biçimde ve çok daha özgül olarak düzenlemektedir: Nazi "imha"sının tasavvur edilemez karakteri, Türk karşıtı ve Arap karşıtı ırkçılığa da musallat olan imha arzusunu eğretilemek üzere çağdaş ırkçı karmaşığa bu yolla yerleşmiştir.[9]

Milliyetçilik Zemini

Şu halde milliyetçilik ve ırkçılık arasındaki bağa dönelim. Ve milliyetçilik kategorisinin bile özünde ikircil olduğunu kabul etmekle başlayalım işe. Bu, öncelikle milliyetçi politikaların ve hareketlerin ortaya çıktığı tarihsel durumların antitezine bağlıdır. Fichte ya da Gandi bir Bismarck değildir, Bismarck ya da de Gaulle bir Hitler değildir. Bununla beraber burada uzlaşmaz güçlere kendini dayatan ideolojik simetri etkisini basit bir entelektüel kararla ortadan kaldıramayız. Hiçbir şey bize ezilenlerin milliyetçiliği ile ezenlerinkini, kurtuluş milliyetçiliği ile fetih milliyetçiliğini kayıtsız şartsız özdeşleştirme hakkını vermez. Fakat bu bizi Cezayirli FLN'nin milliyetçiliği ile sömürgeci Fransız ordusununki arasın-da, bugün de ANC'nin milliyetçiliği ile "Afrikaner"lerinki arasında —bir durumun mantığına, çağdaş dünyanın siyasal biçimlerine yapısal olarak dahil oluşa ilişkin— ortak bir unsurun varolduğunu bilmezlikten gelmeye de yetkili kılmaz. Durumu en uç noktasına götürürsek, bu biçimsel simetri tekrar tekrar yaşamış olduğumuz acı verici deneyime yabancı değildir; bu deneyim (nasıl ki sosyalist devrimlerin devlet diktatörlüklerine dönüşmesini yaşadıysak) kurtuluşu amaçlayan milliyetçiliklerin tahakkümü amaçlayan milliyetçiliklere dönüşmesidir; bu deneyim bizi her türden milliyetçiliğin baskıcı potansiyelleri konusunda kendimizi sürekli sorgulamaya mecbur kılmaktadır. Çelişki, kelimelerden önce tarihin kendisinde yatmaktadır.[10]

Milliyetçiliği tanımlamak neden böylesine zor görünmektedir? Çünkü öncelikle bu kavram hiçbir zaman tek başına işlev görmez, her zaman hem en önemli hem de en zayıf halkası olduğu bir zincirin içinde yer alır. Bu zincir (bir dilden diğerine farklı nedenlerle değişen özel kipliklere göre) sürekli olarak, ara ya da uç yeni terimlerle zenginleşmiştir: yurttaşlık, yurtseverlik, popülizm, "etnizm" "etnosantrizm", yabancı düşmanlığı, şovenizm, emperyalizm, jingoizm... Bu gösterim farklarının her birini değişik kullanımları aynı anlama gelecek biçimde kesin olarak sabitleştirmenin mümkün olmadığını düşünüyorum. Fakat bana öyle geliyor ki genel biçimleri çok basit bir şekilde yorumlanabilir.

Milliyetçilik-ulus ilişkisi açısından, anlamın özü "gerçekliğe" yani ulusa karşı, bir ideolojiyi yani milliyetçiliği koyar. Ancak bu ilişki herkes tarafından çok farklı algılanır çünkü bir çok cevapsız soruyu barındırmaktadır: Milliyetçi ideoloji ulusların varoluşunun (zorunlu ya da koşullara bağlı) bir yansıması mıdır? Ya da uluslar mı milliyetçi

ideolojilerden (bu ideolojilerin "amaçlarına" ulaştıktan sonra dönüşmeleri pahasına) yola çıkılarak kurulur? Ulusun kendisi her şeyden önce bir "devlet" olarak mı, yoksa bir "toplum" (bir toplumsal oluşum) olarak mı görülmelidir? (Doğal olarak bu soru öncekilerden bağımsız değildir.) Bir an için bu tartışmaları da, kent, halk, tabiyet gibi terimlerin girişiyle yol açabilecekleri varyantları da bir kenara bırakalım...

Milliyetçilik ve ırkçılık ilişkisi açısından anlamın özü "normal" bir politika ve ideolojiyi (milliyetçiliği), "aşırı" bir tutum ve ideolojiyle (ırkçılıkla) —ister zıtlaştırmak, ister birini diğerinin doğrusu kılmak için— karşı karşıya getirir. Burada da hemen sorular ve diğer kavramsal ayrımlar ortaya çıkar. Düşüncemizi ırkçılık üzerinde yoğunlaştırmaktansa daha "nesnel" olan milliyetçilik/emperyalizm alternatifine ayrıcalık tanımak daha uygun olmayacak mıdır? Fakat bu karşılaştırma başka olasılıkların ortaya çıkmasına neden olur: örneğin bizzat milliyetçiliğin ulusların emperyalist niteliklerinin ya da emperyalist çağ ve çevrede hayatta kalmalarının siyasal-ideolojik sonucu olması olasılığının ortaya çıkmasına. Faşizm ve Nazizm gibi kavramları da devreye sokarak zinciri bir soru ağıyla karmakarışık edebiliriz: Bu ikisi milliyetçilik midir? Emperyalizm midir?

Aslında bütün bu soruların gösterdiği gibi, tüm bu zincir tek bir temel soruya bağlanmaktadır. Madem ki bu tarihsel-siyasal zincirin "bir yerinde" görünürde "akıldışı" olan tahammül edilemez bir şiddet sahneye çıkıyor, öyleyse bu sahneye çıkışı nereye yerleştirmek gerek? Sadece gerçeklerin rol oynadığı bir sekansa mı girmek gerek yoksa ideolojik çatışmaların yanına mı? Öte yandan şiddeti normal durumun bir sapması olarak, insanlık tarihinin farazi "düz çizgisinden" bir sapma olarak mı görmek gerekir, yoksa daha önceki anların gerçekliğini temsil ettiğini ve bu bakış açısıyla milliyetçiliğin, hatta ulusların varoluşundan beri siyasetin içinde ırkçılık tohumlarını barındırdığını kabul etmek mi?

Doğal olarak bu soruların gözlemcilerin bakış açılarına ve üzerinde düşündükleri duruma göre değişen çok sayıda cevabı vardır. Ancak bence, cevaplar ne denli farklı olursa olsun aynı ikilemin etrafında dönüp durur: Milliyetçilik kavramı sürekli olarak bölünmektedir. Her zaman bir "iyi" bir de "kötü" milliyetçilik vardır; bir devlet ya da bir cemaat oluşturmaya çalışan ile boyun eğdirmeye, yok etmeye çalışan; hukuğa başvuran ile kuvvete başvuran; diğer milliyetçiliklere tahammül gösteren, hatta onları onaylayıp aynı tarihsel perspektife (büyük rüya: "halkların ilkbaharı") dahil eden ile emperyalist ve ırkçı bir bakış açısıyla onları kökten dışlayan. Sevgi

uyandıran (hatta aşırı biçimde) ile nefret uyandıran. Sözün kısası, milliyetçiliğin iç bölünmesini ayırmak "yurdu için ölmekten", "vatanı için öldürmeye" geçişi ayırmak kadar zor ve önemli olarak görünmektedir. "Komşu" terimlerin, eş anlamlıların ya da zıt anlamlıların çokluğu bunun dışavurumundan başka bir şey değildir. Sanırım hiç kimse bu ikilemin bizzat milliyetçilik kavramında yeniden belirdiğini (ve kuramdan kovulduğunda pratiğin kapısından içeri girdiğini) bilmiyor değildir. Fakat bu ikilem özellikle liberal gelenekte görünür haldedir. Belki de bunun nedeni en azından iki yüz yıldan beri, liberalizm ve milliyetçilik arasındaki ilişkilerde bulunan derin ikircilliktir.[11] Irkçı ideolojilerin bu tartışmayı bir parça kaydırarak taklit edebileceklerini de saptamak gerekir: "Hayati alan" gibi kavramlar emperyalizm ya da ırkçılığın "iyi yanı" sorusunu ortaya çıkarma işlevi görmezler mi? Ve günümüzde, "farkçı" antropolojiden sosyobiyolojiye kadar hızla arttığını gördüğümüz yeni-ırkçılık, kaçınılmaz ve gerçekte işe yarar olanı (grupları "topraklarını", "kültürel kimliklerini" savunmaya, aralarındaki "uygun mesafeyi" korumaya iten belli bir "yabancı düşmanlığını") sürekli olarak —her ne kadar etnikliğin temel gerekleri yok sayıldığında kaçınılmaz olsa da— zararlı ve işe yaramaz olandan (doğrudan şiddetten, eyleme geçişten) ayırmaya bel bağlamış değil midir?

Böyle bir döngüden nasıl çıkılabilir? Son dönemdeki bazı çözümlemecilerin yaptığı gibi değer yargılarının reddedilmesini istemek yani yargıyı milliyetçiliğin farklı konjonktürlerdeki[12] sonuçlarına göre ertelemek; ya da yine milliyetçiliği kesinkes ulusların (ve ulus-devletlerin) kurulması gibi "nesnel" bir sürecin sonucu olarak görmek yeterli değildir.[13] Çünkü tüm milliyetçiliklerin tarihinde sonuçların iki yanlılığı söz konusudur ve açıklanması gereken de budur. Bu bakış açısıyla ırkçılığın milliyetçilikteki yerinin çözümlenmesi kesindir: Irkçılık bütün milliyetçiliklerde ya da onların tarihlerinin her anında belirgin değilse de, kurulabilmeleri için gerekli bir eğilimi temsil etmektedir. Son çözümlemede bu çakışma durumu, tarihsel olarak tartışmalı topraklar üzerine kurulu ulus-devletlerin nüfus hareketlerini kontrol etmeye ve hatta sınıfsal bölünmelerden üstün siyasal bir cemaat olarak "halk" kavramını üretmeye çabaladıkları durumlara bağlıdır.

Ancak bu noktada tartışmanın terimlerine yöneltilen bir itiraz ortaya çıkmaktadır. Bu Maxime Rodinson'un, özellikle, Colette Guillaumin gibi daha "geniş" bir ırkçılık tanımını kabul eden herkese yönelttiği itirazdır.[14] Bu geniş tanım biyolojik kuramlaştırmaları olsun olmasın tüm dışlama ve

azınlıklaştırma biçimlerini hesaba katmak istemektedir. "Etnik" ırkçılıktan daha geriye, "ırk mitinin" kökenine ve onun soya dair söylemine: feodalizm sonrası aristokrasisinin "sınıf ırkçılığına" inebileceğini öne sürmektedir. Özellikle de farklılıkların doğallaştırmasında kullanılan ortak mekanizmayı inceleyebilmek için, biçimsel olarak eşitlikçi bir toplumda toplumsal grupların (etnik grupların, fakat aynı zamanda da kadınların, cinsel sapkınların, akıl hastalarının, proletaryanın altındakilerin vb.)[15] "ırklaştırılması" görüngülerine yol açan azınlıkların ezilmesi görüngülerini, ırkçılık adı altında toplamak istemektedir. Rodinson'a göre yine de seçmek gerekir: Ya iç ve dış ırkçılığı, milliyetçiliğin ve oradan da, modern biçimi milliyetçilik olan "etnosantrizm"in eğilimi saymak; ya da ırkçılığın tanımını, tarihsel özgüllüğünü silme pahasına, psikolojik mekanizmaları da (korkunun yer değiştirmesini, hayali bir başkalığın gösterenleriyle örtülmüş olan gerçek Öteki'nin reddini) içerecek şekilde genişletmek.

Bununla birlikte bu itiraz ortadan kaldırılabilir ve hatta ırkçılık ve milliyetçiliğin tarihsel karışmışlığını çözecek şekilde yapılabilir bu; ancak ırkçılığın "geniş" bir tanımı düşüncesini kısmen düzeltecek ya da en azından açıklığa kavuşturacak bazı tezler ortaya koymak şartıyla:

1. Hiçbir ulus (yani hiçbir ulusal-devlet) gerçekte etnik bir temele sahip değildir. Bunun anlamı milliyetçiliğin, kurgusal bir etnikliğin sonucu anlamına gelmediği sürece, bir etnosantrizm olarak tanımlanamayacağıdır. Başka türlü akıl yürütmek "halkların" da "ırklar" gibi bir soy, bir kültürel cemaat ya da önceden var olan çıkarlara dayalı bir ortaklık gereğince doğal olarak varolmadıklarını unutmak olur. Fakat diğer olası birliklere karşı, hayali birliklerini gerçeğe (ve dolayısıyla tarihin zamanına) oturtmak gerekir.

2. Tamamen farklı "tabiatlara sahip toplumsal grupları, özellikle de "yabancı" toplulukları ve "aşağı ırkları", kadınları, "sapkınları" aynı anda hedefleyen "azınlıklaştırma" ve "ırklaştırma" görüngüsü, birbirinden bağımsız bir dizi tanımsız nesne karşısında uygulanan, sadece benzer söylem ve tutumların yan yana gelmesini değil, birbirine bağlı, birbirini tamamlayan dışlama ve tahakkümlerin oluşturduğu tarihsel bir sistemi temsil etmektedir. Başka bir deyişle, yaşanan şey "etnik bir ırkçılık" ile "cinsel bir ırkçılığın" (ya da cinsiyetçiliğin) koşut gidişinden çok, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin birlikte işlemesi, özellikle de ırkçılığın her zaman bir cinsiyetçiliği önvarsaymasıdır. Bu koşullarda bir ırkçılık genel kategorisi, evrensellik açısından kazandığı avantajı tarihsel kesinlik ve kalıcılık

açısından kaybetme tehdidi altındaki bir soyutlama değil, ırkçılığın zorunlu çokbiçimliliğini, globalleştirme işlevini, toplumsal norma uygun hale getirme ve dışlama pratiklerinin bütünüyle bağlantılarını hesaba katan daha somut bir kavramdır; yeni-ırkçılığın ayrıcalıklı nesnesinin "Arap" ya da "Siyah" değil, "keş", "suçlu", "mütecaviz" vb. (olarak) Arap, ya da "Arap", "Siyah" vb. olarak mütecaviz ve suçlu oluşu da bunu göstermektedir.

3. İşte, milliyetçilikle zorunlu bir ilişkiyi sürdüren ve milliyetçiliğin kurulmasına, etrafında örgütlendiği kurgusal etnikliği üreterek katkıda bulunan şey ırkçılığın bu geniş yapısıdır; bu yapı heterojen olmakla birlikte öncelikle bir fantazmalar ağı ve bunu takip eden söylemler ve tutumlarla sıkı sıkıya bağlanmıştır.

4. Nihayet, eğer ırkçılığın ortaya çıktığı toplumların aynı zamanda "eşitlikçi" toplumlar, yani bireyler arasındaki statü farklılıklarını (resmi olarak) yok sayan toplumlar oldukları olgusunu, modern ırkçılığın hem kurumsal hem de sembolik olan yapısal koşullarının arasına sokmak gerekliyse (özellikle L. Dumont tarafından savunulan[16]) bu sosyolojik sav ulusal çevrenin kendisinden soyutlanamaz. Başka bir deyişle, "eşitlikçi" olan modern devlet değil, modern ulusal (ve milliyetçi) devlettir. Çünkü, eşitliğin iç ve dış sınırı ulusal cemaattir ve esas içeriği de kendisini doğrudan gösteren edimlerdedir (özellikle, genel oy hakkı ve siyasal "yurttaşlık"). Eşitlik her şeyden önce uyrukluk açısından bir eşitliktir.

Bu tartışmanın yapılmasının (başvurabileceğimiz diğer benzerleri gibi[17]) şimdiden bir avantajı var: Milliyetçilik ve ırkçılık arasındaki bağın bir sapma sorunu (çünkü milliyetçiliğin "saf" özü yoktur), ya da biçimsel bir benzerlik sorunu değil, bir tarihsel eklemlenme sorunu olduğunu anlamaya başlıyoruz. Kavramamız gereken şey ırkçılığın özgül farklılığı ve milliyetçiliğe eklemlenirken —ondan farklı olmakla— onun için nasıl gerekli olduğudur. Yani, milliyetçilik ile ırkçılığın eklemlenmesi klasik nedensellik şemalarıyla —bunlar ister mekanist olsunlar (sonucun nedene uygunluğu kuralına göre biri diğerine yol açarak ona "neden" olur) ister spiritüalist (biri diğerini "ifade eder", ya da ona anlam verir, ya da gizli anlamını ortaya çıkarır)— açıklanamaz. Karşıtların birliğinin diyalektiğini gerektirir.

Bu gereklilik hiçbir yerde, "Nazizm'in özü" konusunda sürekli yeniden başlatılan tartışmadaki kadar açık seçik değildir. Bu tartışma günümüzün siyasal tereddütlerinin yansıdığı (ve aktarıldığı) tüm toplumsal ilişki yorumsamaları için gerçek bir tuzaktır.[18]

Bazılarının gözünde Hitlerci ırkçılık, milliyetçiliğin vardığı son noktadır; Alman Romantizminden ya da Luther'den, 1918 yenilgisinden ve Versailles diktasının rezaletinden kaynaklanmıyorsa Bismarck'tan kaynaklanıyordur ve mutlak bir emperyalizm projesine ("hayat sahası", Alman bir Avrupa) ideolojik anlamda kaynaklık etmiştir. Bu ideolojinin tutarlılığı bir hezeyanınkine benzer görünüyorsa, her toplumsal kökenden insanı barındıran "kitle" üzerindeki ve basiretsizlikleriyle ulusu yıkıma götüren "şefler" üzerindeki —kısa fakat neredeyse bütünsel— etkisinin açıklamasını burada görmek gereklidir. Dünya egemenliği girişimi tüm "devrimci" aldatmacaların ve konjonktür değişikliklerinin ötesinde, kitlelerin ve şeflerin ortaklaşa sahip oldukları milliyetçilik mantığı dahilindedir.

Fakat bazılarının gözünde bu tür açıklamalar, toplumsal güçlerin ve entelektüel geleneklerin, iktidar stratejilerinin ve olayların çözümlenmesinde ne denli ince olursa olsun, Alman tarihinin "anomali"siyle Nazizm canavarlığı arasındaki bağı ne denli ustalıkla kurarsa kursun sonuçta meselenin özünü gözden kaçırmaktan başka bir şey yapamaz. O dönemin "demokratik" uluslarının yöneticileri ve kamuoyları, Nazizm'de tam da kendi milliyetçiliklerine az çok benzer bir milliyetçilik gördükleri için, onun amaçları konusunda kendilerini aldatmışlar ve onunla uzlaşabileceklerini ya da yıkımlarını sınırlayabileceklerini sanmışlardı. Nazizm istisnaidir (belki de modern insanın durumuna içkin olan siyasal rasyonaliteyi ihlal etme olasılığını ortaya çıkarır). Çünkü Nazizm'de ırkçılık mantığı her şeyi aşar. Kendisini "saf" milliyetçi mantığın zararına dayatır: çünkü içte ve dışta "ırksal savaş" (egemenlik hedefleri olumlu kalmaya devam eden) "ulusal savaş"ın tutarlılığını yok eder. Nazizm böylelikle hayali Düşman'ın imhasını, Kötü'nün kişileşmesini (Yahudi, komünist), ve kendi kendini yıkımı ("ırksal elit"inin, SS ve Nazi partisi kastının başarısızlığı itiraf etmektense Almanya'nın yıkılışı) birleştiren, kendisinin yardıma çağırmış olduğu "nihilizm"in bir figürü olacaktır. Bu tartışmada analitik söylemlerin ve değer yargılarının sürekli olarak üst üste bindiği iyice görülmektedir. Tarih kendi kendine normal ya da patolojik teşhisi koyar, muhaliflerini ve kurbanlarını şeytanlaştıran Nazizmi şeytan ilan etmekle kendi nesnesinin söylemini taklit edecek denli ileri gider. Fakat bu döngüden çıkmak kolay değildir, çünkü görüngüyü, pratik güçsüzlüğünü açıkça göstermiş olduğu beylik genellemelere indirgememek söz konusudur. Nazi ırkçılığı konusundaki izlenimimiz çelişiktir, şöyle ki: Milliyetçiliğin Nazi ırkçılığı vasıtasıyla, hem gizli eğilimlerinin (Hannah

Arendt'in ifadesiyle, trajik bir biçimde "sıradan" eğilimlerinin) en derinine gittiğini hem de kendisinden çıktığını, genellikle kendini gerçekleştirdiği, yani kitlelerin "sağduyusu"na uzun süre için sızdığı ve kurumlaştığı ortalama biçimden çıktığını düşünürüz. Bir yandan, mutlak üstünlüğünü ilan ettiği ulusal devleti parçalamaya varan bir ırk mitolojisinin akıldışılığının farkına (doğrusu iş işten geçtikten sonra) varıyoruz. Bunun, gündelik şiddetin bayağılığı ile kitlelerin "tarihsel" sarhoşluğunu, zorunlu çalışma ve imha kamplarının bürokratizmi ile "efendiler ulusunun" "dünya" egemenliği hezeyanını birleştiren bir bütün olarak ırkçılığın, milliyetçiliğin basit bir görünümü olarak değerlendirilemeyeceğinin kanıtı olduğunu düşünüyoruz. Fakat aynı zamanda kendimize şu soruyu da soruyoruz: Bu akıldışılığın kendi kendinin nedeni haline gelmesi, Nazi antisemitizminin istisnai niteliğinin, onu bizzat Kötü'nün tarihi olarak (ve bununla bağlantılı bir şekilde kurbanlarını gerçek İsa olarak) sunan spekülatif bir tarih görüşünde kutsal bir sır halini alması nasıl önlenebilir? Bunun tersine, Nazi ırkçılığını Alman milliyetçiliğinden çıkarmanın bizi her türlü akıldışıcılıktan kurtaracağı da kesin değildir. Çünkü şu saptamayı yapmak zorundayız: Ancak "aşırı" güçlü bir milliyetçilik, "istisnai" bir iç ve dış çatışmalar zincirinin azdırdığı bir milliyetçilik, çok sayıda cellatın şiddet uygulayabilmesini sağlayacak ve bu şiddeti ötekiler kitlesinin gözünde "normalleştirecek" derecede ırkçılığın hedeflerini idealleştirmiş olabilir. Bu bayağılık ve bu idealizmin birleşimi daha çok Alman milliyetçiliğinin kendisinin tarihte "istisnai" olacağı gibi metafizik bir düşünceyi pekiştirme eğilimindedir: Liberalizme oranla patolojik bir yanı olan bu milliyetçilik paradigması, sonuç olarak "sıradan" milliyetçiliğe indirgenemez olacaktır. Buradan da yine yukarıda, "kötü" ve "iyi" milliyetçilik olarak belirttiğimiz çıkmazlığa yeniden düşüyoruz.

Oysa Nazizm üzerindeki anlaşmazlığın gösterdiklerini, milliyetçilik ve ırkçılığın söylemler, kitle hareketleri ve özgül politikalar şeklinde belirdikleri her konjonktürde tekrar karşımızda bulamaz mıyız? Bu içsel bağ ve akılcı amaçlarla çıkarları hiçe sayma, günümüzde, örneğin "yeni Avrupa düzeni" ve "sömürge kahramanlığı" özlemlerini önüne katıp sürükleyen bir hareket, "göçmen sorunu"na "çözüm" umudunu başarıyla kışkırttığında, yeniden filizlendiğini sandığımız o aynı çelişki değil midir?

Öyleyse bu düşünceleri genelleştirip, ilk olarak, milliyetçiliğin tarihsel "zemininde", milliyetçilik ve ırkçılık arasındaki belirlenimde her zaman karşılıklılık olduğunu söyleyeceğim.

Bu karşılıklılık kendini öncelikle milliyetçiliğin gelişiminin ve devlet tarafından resmen kullanılmasının, uzlaşmazlıkları ve başka bir kökenden olana yapılan zulümleri modern anlamda ırkçılığa dönüştürmesi (ve etniklik gösterenleriyle belirtmesi) biçiminde gösterir. Bu, Reconquista İspanyası'ndan beri, raza Yeni Dünya'nın fethine atılırken dinsel Yahudi düşmanlığının "kanın saflığı" üzerine kurulu soysal dışlama bağlamına oturtuluşu biçiminden, modern Avrupa'da uluslararası proletaryanın yeni "tehlikeli sınıfları"nın sömürgecilik sonrası çağın krizini yaşayan uluslarda ırkın adı halini alan "göç" kategorisi içinde düşünülüşü biçimine kadar uzanmaktadır.

Bu karşılıklı belirlenim kendini, çok sayıda etnik gruptan oluşan bir devletin heterojenliğine, bir ulusun siyasal ve kültürel birliğini kazandırmayı[19] hedefleyen tüm 19. ve 20. yüzyılların "resmi milliyetçilik"lerinin antisemitizmi kullanma biçimlerinde de göstermektedir: Az çok kurgusal olarak birleşmiş bir kültür ve milliyetin (Rus, Alman, Romen gibi), asimilasyona mahkûm olan, hiyerarşize edilmiş çeşitli "azınlık" kültürler ve etnik gruplar üzerindeki tahakkümünü "telafi etmek", aynada yansıtmak için, tahakküm altındaki tüm kültürlerin, tüm halkların ortak iç düşmanı gibi gösterilen (kendi toprağı, "ulusal" dili olmayan) tekil bir sahte etnik grubun ırkçı bir zulme uğratılması gerekliymiş gibi.[20] Ve nihayet, ister ilk sömürgeleştirmenin eski imparatorluklarına karşı, ister hanedanlara dayanan çokuluslu devletler ya da modern sömürge imparatorluklarına karşı olsun, tüm ulusal kurtuluş savaşlarının tarihinde bu belirlenim yine kendini gösterir. Bu süreçleri tek bir modele yöneltmek söz konusu olamaz. Bununla birlikte Yerli soykırımının, ABD'nin —Lipset'in ünlü deyişiyle "yeni ulusların ilki"nin[21] — bağımsızlığının hemen ertesinde sistematik hale gelmesi raslantı sonucu olamaz. Bipan Chandra'nın öne sürdüğü aydınlatıcı çözümlemeye göre, Hindistan'da "milliyetçilik" ve "komünalizm"in bugünkü içinden çıkılmaz duruma (ki büyük ölçüde Hint milliyetçiliği ile Hindu komünalizminin tarihsel anlamda mevsimsiz kaynaşması yüzündendi) varana kadar birlikte kurulmuş olmaları da raslantı sonucu değildir.[22] Ya da bağımsız Cezayir, sömürgeciliğin çok kültürlü mirasıyla çatışıp "Berberiler"in asimile edilip "Araplaşmalarını" ulusal iradeciliğin onur meselesi yapıyorsa bu da raslantı değildir. Hatta iç ve dış düşmanlarına şiddetle saldıran İsrail Devleti bir "İsrail ulusu" kurmak gibi olanaksız bir bahis için hem "doğulu" Yahudiler'e (bunlara "siyahlar" deniyor) hem de topraklarından sürülen ve

sömürgeleştirilen Filistinliler'e karşı yönelen güçlü bir ırkçılığı geliştiriyorsa bu da raslantı sonucu değildir.[23]

Hepsi tekil olan fakat tarihsel olarak birbirine zincirlenmiş bulunan bu olayların birikimi bizi milliyetçilik ve ırkçılığın tarihsel karşılıklılık çevrimi olarak adlandırılabilecek olan ve ulus-devletler sisteminin diğer toplumsal oluşumlar üzerinde artan tahakkümünün zamansal şekli olan şeye götürmektedir. Milliyetçilikten sürekli olarak ırkçılık çıkmaktadır; sadece dışarı doğru değil, aynı zamanda içeri doğru da. ABD'de ilk yurttaşlık hakları hareketini engelleyen, ırk ayrımının sistematik olarak kuruluşu, Amerikalıların emperyalist dünya rekabetine girmeleri ve Kuzey ırklarının hegemonyacı misyonu düşüncesine katılmalarıyla aynı zamana denk gelir. Fransa'da "toprak ve ölüler"in geçmişine kök salan bir "Fransız ırkı" ideolojisinin hazırlanışı, yoğun göçün başlangıcıyla, Almanya'dan öç alma hazırlıkları ve sömürgeci imparatorluğun kurulmasıyla aynı zamana denk düşer. Ve milliyetçilik ırkçılıktan çıkar; bu anlamda karşı çıktığı resmi milliyetçilik son derece ırkçı olmasaydı, milliyetçilik bir ulusun "yeni" ideolojisi olarak ortaya çıkmazdı: böylelikle Siyonizm antisemitizmden ve üçüncü dünya milliyetçilikleri de sömürgeci ırkçılıktan ileri gelir. Fakat bu büyük çevrimin içinde birçok özel çevrim vardır. Eğer Fransız ulusal tarihinden çok temel bir örnek vermek gerekirse, antisemitizmin Dreyfus olayından sonra uğradığı bozgun cumhuriyetçi rejimin idealleriyle sembolik anlamda bütünleşerek, sömürgelerde sağduyuya bir kapı açmış ve ırkçılık ve sömürgeleştirme kavramlarının uzun süre (en azından sömürgeci devletin idrakında) ayrıştırılabilmesine olanak sağlamıştır.

Fakat ikinci olarak, ırkçılık ve milliyetçiliğin temsilleri ve pratikleri arasındaki mesafenin her zaman varolageldiğini söyleyeceğim. Bu mesafe zorunlu bir özdeşleşme ile bir çelişkinin oluşturduğu kutuplar arasında oynamaktadır — ve belki de, Nazi örneğinin gösterdiği gibi, çelişki en çok bu özdeşleşme görünürde tamamlandığında şiddetli hale gelir. Çelişki bu sıfatla milliyetçilik ve ırkçılık arasındaki değil, belirlenmiş biçimler arasındaki; milliyetçiliğin siyasal amaçları ile ırkçılığın şu anda, şu "nesne"de belirginleşmesi arasındaki bir çelişkidir. Bu, milliyetçilik potansiyel olarak özerk, ezilen bir halkı "içermeye" niyetlendiğinde böyledir: "Fransız" Cezayir, "Fransız" Yeni Kaledonya. Bu andan itibaren, başvurduğum örneklerin çoğundan çıkan sonucu daha iyi anlamak için, bu mesafeyle ve alabileceği paradoksal biçimlerle ilgileneceğim. Bu sonuç şudur: Irkçılık milliyetçiliğin bir "dışavurumu" değil, milliyetçiliğe bir

ektir; daha doğrusu, milliyetçiliğe bir iç ektir; ona oranla her zaman aşırıdır, ama onun inşası için her zaman gereklidir ve bununla birlikte onun projesini tamamlamakta her zaman yetersiz kalır; tıpkı milliyetçiliğin, ulus oluşumunun ya da toplumun "ulusallaştırılması" projesinin tamamlanması için hem gerekli olması hem yetersiz kalması gibi.

Evrenselliğin Paradoksları

Milliyetçilik kuramlarının, stratejilerinin her zaman için evrensellik ve yerellik çelişkisi dahilinde değerlendirildiği, kabul görmüş ve geliştirilmeye son derece açık bir düşüncedir. Gerçekte milliyetçilik rasyonelleştirici, tekleştiricidir ve her türlü dağılmadan korunması gereken, kökenlerden gelen bir ulusal kimliğin fetişlerini geliştirir. Burada beni ilgilendiren, bu çelişkinin genelliği değil ırkçılığın onu gözler önüne seriş biçimidir.

Gerçekten de ırkçılık hem evrensel alanda hem de yerel alanda temsil edilir. Milliyetçilikten fazla yanı ve dolayısıyla milliyetçiliğe getirdiği ek, hem onu evrenselleştirmeye, kısacası ondaki evrensellik eksiğini kapamaya, hem de yerelleştirmeye, özgüllük eksiğini kapamaya yatkın olmasıdır. Diğer bir deyişle ırkçılık, milliyetçiliğin müphemliğini arttırmaktan başka bir şey yapmaz; bunun anlamı milliyetçiliğin, ırkçılık yoluyla bir "ileriye kaçış"a, maddi çelişkilerinin düşünsel çelişkilere dönüşmesine giriştiğidir.[24]

Kuramsal bir ifadeyle, ırkçılık bir tarih felsefesidir; daha doğrusu tarihi, gizli ve insanlara kendi doğaları ve soylarıyla vahyedilen bir "sırrın" sonucu kılan bir tarihbilim'dir. Bu, toplumların ve halkların kaderinin görünmez nedenini görünür kılan bir felsefedir, onların bilmezlikten/tanımazlıktan gelinmesi bir soysuzlaşmaya ya da kötünün tarihsel gücüne işaret eder.[25] Tabii ki inayetçi teolojilerde ve ilerleme felsefelerinde tarihbilime özgü yanlar vardır, ama bunlar aynı zamanda diyalektik felsefelerde de vardır. Marksizm bundan muaf değildir; bu durum da "sınıf mücadelesi"yle "ırk mücadelesi", ilerlemenin motoruyla evrimin muamması arasındaki simetrinin etkilerinin, yani bir ideolojik evreni diğerine aktarma olasılıklarının beslenmesine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte bu simetrinin çok belirgin sınırları vardır. Irkçı felsefelerin çoğunun ulusal bütünlüğün, kimliğin ve kültürün soysuzlaşması, alçalması ve çöküşü terimleriyle, ilerleme temasının tersine dönük biçimleri olarak ortaya çıktıkları her ne kadar doğru (ve pratikte kesin) ise de burada düşündüğüm

şey ne akılcılık ve akıldışıcılığın ne de iyimserlik ve kötümserliğin soyut antitezidir.[26] Düşündüğüm, ırk ya da kültür mücadelelerinin, tarihbilimden ya da "seçkin" ile "kitle" arasındaki uzlaşmazlıklardan farklı olarak, tarihsel diyalektiğin hiçbir zaman "manikeist" bir temanın basit bir biçimde işlenmesi şeklinde ortaya çıkmayacağıdır. Tarihsel diyalektiğin yalnızca "mücadele" ve "çatışma"yı değil, mücadele güçlerinin ve mücadele biçimlerinin tarihsel olarak kurulmalarını da kavraması, başka deyişle, tarih boyunca kendi temsili konusunda eleştirel sorular sorması gerekir. Bu açıdan ırk ve kültür tarihbilimleri eleştirel olmaktan kesinlikle uzaktır.

Irkçı felsefe her zaman sistem biçimini almadığına göre, tek bir ırkçı felsefe yoktur. Çağdaş yeni-ırkçılık günümüzde şu tarihsel ve ulusal biçim çeşitliliğiyle karşımıza çıkmaktadır: "ırk mücadelesi" miti, evrimci antropoloji, "farkçı" kültürcülük, sosyobiyoloji vb. Bu kümenin etrafında da nüfusbilim, kriminoloji, soyarıtımı gibi siyasal-toplumsal teknikler ve söylemler dolanmaktadır. Gobineau ve Chamberlain yoluyla, ama aynı zamanda "halkların psikolojisi" ve sosyolojik evrimcilik yoluyla Aydınlanma Çağı'nın [27] doğabilimlerine ve antropolojisine ve L. Sala-Molins'in "blancobiblique" teoloji adını verdiği şeye kadar uzanan ırkçı kuramların soyağacının dallarını tek tek ayırt etmek gerekir.[28] Öncelikle çok kısa tutarak, bugüne dek, üç yüz yıldan beri kuramsal ırkçılıkta hangi entelektüel işlemlerin geçerli olduğunu ve gündelik ırkçılığın "bilme arzusu" adını verebileceğimiz şeyle eklemlenmesini hangi işlemlerin sağladığını irdeleyeceğim.

Öncelikle, temel bir sınıflandırma işlevi, yani insan türünün kendisini oluşturan farklılığı içeriden düşünüşü, insanların "insan" olarak kabul edildikleri ölçütleri arayışı söz konusudur: İnsanı insan yapan nedir? Ne ölçüde, ne biçimde insandır? Her hiyerarşi oluşturma, bu sınıflandırmayı önceden varsayar. Sınıflandırma hiyerarşiye yol açabilir çünkü insan türünü oluşturan grupların az çok uygun, hiyerarşik bir tablosunun çizilmesi, bu türün "bir"liğinin eşitsizlik içinde ve eşitsizlik tarafından ayrıcalıklı tasviridir. Fakat aynı zamanda bu sınıflandırma katıksız "farkçılık" olarak kendi kendine yetebilir; en azından görünüşte, çünkü ayırt etme ölçütleri hiçbir durumda "tarafsız" olamaz. Pratikte kabul görmeyen ve etniklik ya da kültür dolayımında dayatılan toplumsal-siyasal değerlerle bütünleşirler.[29]

Sınıflandırma ve hiyerarşi, tarihsel ve toplumsal farklılıkların doğallaştırılması ya da daha doğrusu bunların hayali bir doğanın ufkuna yansıtılması işlemidir. Fakat sonucun apaçık olduğuna bakıp aldanmamak

gerekir. İnsan türü içinde bir "doğal farklılıklar" sisteminin artı nitelikler eklediği "insan doğası" hiç de dolaysız bir kategori değildir. Özellikle de hem "sonuçlar" ya da belirtiler ("ırksal nitelikler" ister psikolojik ister bedensel olsunlar her zaman için cinsiyet farklılığına dair metaforlardır) açısından hem de "nedenler" (melezlik, kalıtım) açısından cinsel şemalarla kaçınılmaz bir şekilde bütünleşir. Bir "saf" doğa kategorisinden başka her şey olan soykütüğü ölçütünün esas önemi buradan kaynaklanmaktadır: o, göreli hukuksal kavramlarla her şeyden önce soy zincirinin meşruiyetiyle eklemlenen sembolik bir kategoridir. Öyleyse ırk "doğalcılığı"nda gizli bir çelişki vardır. Bu çelişki kendini, her zaman hayırlı ve meşum, masum ve sapkın olanın düşselliğine yansıtılan, en temel, "en eski" bir "doğaüstü" yönünde aşmak zorundadır.[30]

Bu ilk görünüm derhal bir ikincisini devreye sokmaktadır: Her kuramsal ırkçılık antropolojik tümellere göndermede bulunur. Hatta öğretisinin evrimi, bir anlamda, onları seçip bir araya getiriş biçiminden ibarettir. Elbette "insanlığın genetik mirası" ya da "kültürel gelenek" gibi kavramlar bu tümeller arasında yer alır. Fakat bizi yabancı düşmanlığı, etnosantrizm ve kabilecilik düşüncelerinin farklı varyantlarına götüren insani saldırganlık ya da tersine "tercihli" özgecilik [31] gibi daha özgül kavramlar da bu tümeller arasındadır. Burada "yeni-ırkçılığa", kendisine getirilen ırkçılık-karşıtı eleştiriyi ters teptirme olanağı veren bir ikili oyun mümkündür: kimi zaman insanlığı doğrudan bölmek ve hiyerarşize etmek, kimi zaman bizzat "ırkçılığın doğal zorunluluğu" açıklamasına sığınmak. Bu düşünceler de gerek sosyolojik (örneğin içeriden-evlenmenin tüm insan gruplarının bir durumu ve kuralı olduğu, bu nedenle de dışarıdan-evlenmenin bir sıkıntı ve evrensel yasak olduğu düşüncesi) gerekse psikolojik (örneğin, telkin ve toplu hipnoz, kitle psikolojisinin geleneksel içgüçleri) olan diğer tümeller üzerine kuruludur.

Tüm bu tümellerde aynı "sorun"un sürüp gittiğini görmekteyiz: insanlık ve hayvanlık arasındaki fark sorunu. Bu sorunun problematik niteliği tarih ve toplumun çatışmalarını yorumlamak için yeniden kullanılmaktadır. Klasik Sosyal Darwincilik'te insanlığı (yani kültür, doğaya teknolojik olarak hâkimiyet — soyarıtımında olduğu gibi insan doğası da dahil olmak üzere) hayvanlıktan çıkarmak zorunda olan; fakat bunu yaparken hayvanlığa özgü olan yolları ("en beceriklinin hayatta kalması"), başka bir deyişle insanlık dereceleri arasında "hayvansal" bir rekabeti kullanan paradoksal bir evrim figürünün varlığı böyledir. Çağdaş sosyobiyolojide ve etolojide bireylerin

ve özellikle de insan gruplarının "toplumsal-duygusal" davranışları (saldırganlık ve özgecilik), evrimleşen insanlıktaki hayvanlığın silinmez izleri olarak görülür. Farkçı kültürcülükte bu temanın hiçbir şekilde varolmadığı izlenimi edinilebilir. Bununla birlikte dolaylı bir biçimde varolduğunu sanıyorum: Kültürel farklılık söyleminin ekoloji söylemiyle (sanki kültürlerin tecriti insan türünün "doğal ortamı"nın korunmasının koşuluymuşçasına) sık sık bir arada kullanılmasında ve özellikle de kültürel kategorilerin bütünüyle bireylik, seçilme, üreme, melezleştirme terimlerinde eğretilenmesinde varolduğunu sanıyorum. Böylelikle insanın, insanda varolan ve insana karşı olan hayvanlığı —ki ırklaşan insan grupları ve bireyleri bundan dolayı sistematik bir biçimde "hayvanlaşır"— insan tarihselliğini düşünmenin kuramsal ırkçılığa özgü yoludur. Bu tarihsellik, üstün insanların "iradelerini" onayladığı zaman bile, paradoksal bir biçimde, geri gitmese de hareketsiz bir tarihselliktir.

Nasıl ki ırkçı hareketler birbiriyle çelişen devrimci ve gerici ideolojilerin, paradoksal ve bazı durumlarda da bir o kadar etkili sentezini temsil ediyorlarsa, kuramsal ırkçılık da dönüşüm ve değişmezliğin, tekerrür ve kaderin ideal sentezini temsil etmektedir. Sürekli olarak keşfedermiş gibi göründüğü sır, hayvanlıktan ebediyen çıkan ve ebediyen hayvanlığın nüfuzunun tehdidi altında olan bir insanlığın sırrıdır. İşte bunun için ırk göstereni yerine kültürel göstereni koyarken onu daima bir "miras"a, bir "döl"e, bir "kök salma"ya, hepsi de insan ve kökenleri arasındaki hayali çekişmenin gösterenleri olan bu şeylere bağlamak zorundadır.

Öyleyse, günümüz kültürcülüğünü eleştirenlerden bazılarının yaptığı gibi, kuramsal ırkçılığın her türlü aşkınlıkla uzlaşmaz olduğunu sanmakla —ki onlar milliyetçilik konusunda da aynı yanılgıya düşmektedirler— büyük bir hata yapmış oluruz.[32] Tersine, ırkçı kuramlar, kaçınılmaz olarak, yüceltici bir yan taşırlar ve türü, öncelikli figürü estetik olan bir idealleştirmeye tabi tutarlar: Bu nedenledir ki idealleştirme, hem zihin hem de beden olarak ideal insanı (dünün "Cermen" ve "Kelt"inden bugünün "gelişmiş" uluslarının "üstün yeteneklisine" dek) gösteren bir insan tipinin tanımlanması ve değerlendirmesiyle tamamlanmak zorundadır. Bu ideal hem (bozulmamış) ilk insanlarla hem de geleceğin insanıyla (üst insan) ilişkilidir. Bu, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin eklemlenme biçimlerini (ırkçılıktaki "fallik" gösterenin önemini) anlamak için olduğu kadar, ırkçılığı emeğin sömürüsüne ve yabancılaşmaya bağlamak için de önemli bir noktadır. Toplumsal ilişkilerin estetize edilmesi, ırkçılığın, siyasetin izdüşümsel

zemininin kurulmasına yaptığı belirleyici bir katkıdır. Teknokratik etkililik değerlerinin idealleştirilmesi bile estetik bir yüceltmeyi gerektirir. Girişimleriyle bütün gezegene hakim olacak olan modern yöneticinin aynı zamanda bir sporcu ve kadın avcısı oluşu bir tesadüf değildir. Ve sosyalist gelenekte, tersine, işçi figürünü, aşırı yabancılaşmadan aşırı güce "geçiş" olarak, gelecek insanlığın eksiksiz tipi olarak değerlendiren sembolik bir tersyüz ediş, beraberinde yoğun bir estetize etme ve cinselleştirmeyi de getirmiştir; bu da faşizmin ondan yararlanmasını sağlamış, ve aynı zamanda bizi, ırkçılıktaki hangi unsurların "sosyalist hümanizme" tarihsel olarak dönüş yaptığını kendi kendimize sormak durumunda bırakmıştır[33]

Bu tarihsel ve antropolojik temaların dikkat çekici kalıcılığı, kuramsal ırkçılığın hümanist (ya da evrenselci) ideolojilerle iki yüzyıldan beri sürdürdüğü ilişkilerin müphemliğini aydınlatmaya başlamamıza olanak vermektedir. "Biyolojik" ırkçılıkların kökeninde, özellikle Fransa'da çok yaygın olan bir düşünce yatar: Bu düşünceye göre ırkçılık, tanım olarak hümanizmle bağdaşamaz, yani kuramsal bir söyleyişle bir anti-hümanizmdir, çünkü "hayata", ahlaklılık, bilgi, kişinin onuru gibi tamamen insani değerlerin aleyhine olacak şekilde değer verir. Oysa burada kavram kargaşası ve yanılgı söz konusudur; kavram kargaşası vardır, çünkü ırkçı kuramların "biyolojizm"i (antropometriden, Sosyal Darwincilik'e, ve sosyobiyolojiye kadar tümü) hayata olduğu gibi değer vermek değildir; biyolojinin bir uygulaması olmaktan ise iyice uzaktır; bu, cinselleştirilmiş bazı toplumsal değerlerin, enerji, karar, girişkenlik ve genelde tahakkümün erkekçe temsillerinin ya da tersine edilgenlik, şehvet ve dişiliğin, ya da dayanışma, birlik ruhu ve genelde toplumun içeriden-evlenmeci bir aile modeli üzerine kurulan "organik" birliğinin dirimselci bir eğretilemesidir. Bu dirimselci eğretileme psikolojik ya da kültürel "karakterlerin" belirtilerini bedensel izler haline getiren bir yorumsamayla bağdaşmaktadır. Fakat burada aynı zamanda yanılgı da vardır, çünkü biyolojik ırkçılığın kendisi hiçbir zaman insan özgüllüğünü hayatın, evrimin ya da doğanın daha geniş bütünlüğü içinde eritme biçimi olmamıştır; tersine insan türünü oluşturmak ve onu daha iyi duruma getirmek ya da gerilemeden korumak için sahte-biyolojik kavramların uygulanma biçimi olmuştur. Aynı şekilde, bir kahramanlık ve çilecilik töresiyle de sıkı sıkıya bağlıdır. Nietzsche'ci "üst-insan" ve "üstün insan" diyalektiği bizim için işte bu noktada aydınlatıcı olabilir. Collette Guillaumin'in mükemmel bir biçimde dile getirdiği gibi, "biyolojik farklılıklarla belirlenen bu kategoriler insan

türünün içine yerleşmiştir ve oldukları gibi kabul edilir. Bu nokta çok önemlidir. Gerçekte insan türü, ırkçılığın kendisini kurmuş olmasını ve her gün yeni baştan kurmasını sağlayan anahtar bir kavramdır".[34] Eğer "insanlık suçu" hümanist bir söylem aracılığıyla ve onun adına işlenmeseydi ırkçılığa karşı mücadeleyi zihinsel olarak örgütlemekte bunca güçlükle karşılaşılmazdı. Belki de bizi, Marx'ın başka bir metinde tarihin "kötü yanı" olarak adlandırdığı, fakat tarihin gerçeğini oluşturan şeyle karşı karşıya getiren bu olgudur.

Fakat ırkçılığın ideolojik bünyesinde evrenselci, hümanist bir bileşkenin bu paradoksal varlığı, "ırk" göstereninin (ve fiili olarak onun yerini tutan gösterenlerin) ulusal kimlikler ve birlik açısından taşıdığı karşıt anlamlılığı aydınlatmamızı sağlar.

Irkçılık, ek bir özellik olarak, öncelikle bir üst-milliyetçilik şeklinde ortaya çıkar. Sadece siyasal bir milliyetçilik, rekabet ve sürüp giden bir savaş evreninde (özellikle de bugün, uluslararası "iktisadi savaş" söyleminin her zamankinden daha açık sergilendiği bir zamanda) uzlaştırıcı bir pozisyon olarak algılanır, yetersiz görülür. Irkçılık, "eksiksiz" bir milliyetçilik olmayı arzular, bu milliyetçiliğin de ancak ulusun dışarıya ve içeriye karşı bütünlüğü üzerine kurulduğu takdirde bir anlamı (ve şansı) olacaktır. Öyleyse kuramsal ırkçılığın "ırk" ya da "kültür" (ya da ikisi birlikte) olarak adlandırdığı şey, ulusun sürekli bir kaynağı ve "sadece" yurttaşlara ait olan niteliklerin yoğunlaşmış bir şeklidir. Ulus, kendi kimliğinin saf halini "çocuklarının ırkı"nda görebilecektir. O halde ulus ırkın etrafında toplanmak zorundadır. Her türlü alçalmadan korunması gereken "ata mirası", ırkla "ruhsal" olduğu kadar "bedensel" ya da "tensel" bir şekilde özdeşleşmek zorundadır (aynı durum, ırkı ikâme edici ya da içerideliğini oluşturucu yönüyle kültür için de geçerlidir).

Kuşkusuz bu, ırkçılığın, "kayıp" toplulukların (örneğin Sudet ve Tirol Almanları, vb.) ve bireylerin ulusal "gövdeye" bağlanma ("dönüş") taleplerine temel oluşturduğu anlamına gelmektedir. Bu durumun, milliyetçiğin "panist" gelişmeleri olarak adlandırabileceğimiz şeyle (panslavizm, pancermenizm, panturanizm, panarabizm, panamerikanizm...) çok yakından ilişkili olduğu da bilinmektedir. Fakat bu asıl, ırkçılığın ulus konusunda sürekli olarak aşırı bir "saflıkçılığı" getirdiği anlamına gelir: Ulus kendisi olabilmek için ırksal ya da kültürel olarak saf olmak zorundadır. Öyleyse "sahte", "dış", "melez", "kozmopolit" unsurları safdışı etmeden ya da bunları dışarı atmadan önce kendi içine dönmesi ge-

rekmektedir. Bu ister hayat tarzı, ister inanış, isterse etnik köken açısından olsun, birleştirici özellikleri dıştalık ve katışıklığın izleri haline getirilen toplumsal grupların ırklaştırılmasından, doğrudan doğruya sorumlu olan saplantılı bir zorunluluktur. Fakat ırkı, üst-ulusallık üzerine inşa sürecinin sonu ileriye kaçışa varmaktadır. İlke olarak, görünüş ya da davranışa bağlı bazı güvenilir ölçütlere dayanarak kimin "gerçek bir yurttaş" ya da "esas yurttaş" olduğunu keşfedebilmek gerekir. Benedict Anderson'ın Britanya İmparatorluğu'nda memurların sınıflandırılmasından ve kastların hiyerarşisinden söz ederken kullandığı şekliyle, "İngiliz İngiliz", "Frank-Fransız", otantik anlamda "Cermen" olan Alman —Nazizm'in Volkszugehörigkeit ile Staatsangehörigkeit arasında koyduğu ayrıma bakınız— WASP'ın otantik anlamda Amerikanlığı ve elbette Güney Afrikalı "yurttaşın" beyazlığı gibi. Fakat pratikte bunu diğer birleştirici özellikleri, diğer ortadan kaldırılamaz "farklılıklar" sistemlerini hayali olarak inkâr ederek, hukuksal uzlaşmalar ya da kuşkulu kültürel özerklik yanlılıkları yoluyla oluşturmak gerekmektedir. Bu da ırk yoluyla milliyet arayışını ulaşılmaz bir sona doğru iter. Ayrıca böyle "ırksal" (ve bundan dolayı da kültürel) bir anlamla donanmış ölçütlerin büyük ölçüde toplumsal sınıf ölçütleri oldukları, ya da siyasal ve iktisadi sınıf eşitsizlikleriyle zaten seçilmiş durumda olan bir eliti sembolik anlamda "seçmeye" yol açtıkları sık sık görülür. Ezilen sınıfların, "ırksal bileşimi" ve "kültürel kimliği" en şüpheli olan sınıflar olduğu da görülmektedir. Bu etkiler, bir elitizmi yeniden yaratmayı değil, bir popülizm oluşturmayı; "halk"ın tarihsel ve toplumsal heterojenliğinden kuşkulanmayıp onun esas birliğini ortaya koymayı hedefleyen milliyetçi amacın tam tersi yönde etkir.

İşte bu nedenle ırkçılık her zaman, daha önce Avrupa milliyetçiliklerinde antisemitizmin rolüyle ilgili olarak değindiğimiz yansıtma mekanizmasını izleyerek, devrik bir biçimde işleme eğilimindedir: "Gerçek yurttaşların" ırksal-kültürel kimliği görünmez kalır, fakat bu kimlik kendisini "sahte yurttaşlar"ın yarı hayali, sözde görünürlüklerinin karşıtı olarak ortaya çıkarır (ve bu yolla kendini güven altına alır). Sahte yurttaşlar, Yahudiler, göçmenler, yerleşik yabancılar, yerliler, Siyahlar, Indiolar'du. Bu kimlik her zaman havada ve tehlikededir: "Sahte" olanın fazla görünür olması "gerçek olanın" yeterince gerçek olduğunu hiçbir zaman garanti edemeyecektir. Böylece ırkçılık, yurttaşların ortak özünü sınırlamaya çalışmakla, bulunması mümkün olmayan bir bozulmamışlığın "çekirdeği"nin saplantılı bir arayışına girişir, ulusallığı sınırlar ve tarihsel ulusu istikrarsızlaştırır.[35]

Bunun en uç noktası ırksal fantazmanın tersine dönüşüdür; ırksal-ulusal saflık bulunamadığından ve köklerinin halkların kökeninden geldiği garanti edilemediğinden, bu saflığı (üst) ulusal bir üst-insan idealine uygun olarak imal etmeye girişilecektir. Nazi soyarıtımının anlamı budur. Fakat aynı yönelimin tüm toplumsal insan seçme (ayıklama) tekniklerinde, hatta "tipik İngiliz" eğitim geleneğinde varolduğunu ve günümüzde farkçı psikolojinin (ki mutlak silahı IQ'dur) "pedagojik" uygulamalarında yeniden belirdiğini söylemek gerekir.

Üst-milliyetçilik'ten bir milliyetçilik-üstü olarak ırkçılığa geçişteki çabukluğun kaynağı da budur. 19. ve 20. yüzyılların ırk kuramlarının, tarihsel devletlerin bir ya da birkaçına örtülü bir biçimde atıfta bulundukları halde genelde bunlarla örtüşmeyen dil, soy, gelenek cemaatleri tanımları yapmalarını ciddiye almak gerekir. Bu da demektir ki, antropolojik görünümlerini biraz önce anlattığımız kuramsal ırkçılığın evrensellik boyutu burada temel bir rol oynamaktadır; "özgül bir evrenselleştirmeye", dolayısıyla milliyetçiliğin idealleştirilmesine yol açmaktadır. Son olarak incelemek istediğim de ırkçılığın bu yanıdır.[36]

Klasik ırk mitleri, özellikle de arilik mitleri, öncelikle ulusa değil, aristokrat bir perspektiften sınıfa atıfta bulunurlar. Bu koşullarda, "üstün" ırk (ya da üstün ırklar, yani Gobineau'nun "saf" ırkları) tanım olarak hiçbir zaman ne ulusal nüfusun tümüyle örtüşebilir ne de kendini onunla sınırlayabilir.[37] Bu yüzden, kurumlaşmış, "görünür" ulusal topluluk, dönüşümlerini sınırları aşan, tanım olarak ulusal ötesi olan "görünmez" bir topluluğa göre düzenler. Fakat aristokrasi için doğru olan, ve milliyetçiliğin kendini henüz dayattığı bir dönemin düşünce kiplerinin geçici sonuçlarına benzeyen şey, sonraki tüm ırkçı kuramlar için de doğrudur: Yaptıkları atıflar ister biyolojik (gerçekte gördüğümüz gibi bedensel) nitelikte olsun, ister kültürel nitelikte, bu böyledir. Derinin rengi, kafatasının biçimi, zihinsel yatkınlıklar ve zekâ, olumlu milliyetçiliğin çok ötesindedir: bu saflık takıntısının diğer yüzüdür. Sonuç birçok çözümlemecinin karşı karşıya kaldığı şu paradokstur: "Hint-Avrupa", "Batı", "Hıristiyan-Musevi uygarlık" gibi zamana bağlı olmayan ve tarih ötesi cemaatleri, yani hem açık hem kapalı, sınırları olmayan ya da sadece —Fichte'nin dediği gibi— bireylerden ya da daha doğrusu onların "özlerinden" (o zamana dek "ruhları" olarak adlandırılan şeyden) ayrılamayacak "iç" sınırlara sahip cemaatleri idealleştiren bir "enternasyonalizm", ırkçı bir "milliyetçilik-üstü" kesinlikle vardır. Aslında bunlar ideal bir insanlığın sınırlarıdır.[38]

Burada ırkçılığın milliyetçilikten fazla olan yanı, onu meydana getiren şey olmaya devam ederek, tersi bir biçim alır: Onu sonsuz bir bütünlüğün boyutlarına ulaştırır. Teolojiyle, "gnose"la — az çok karikatürize— benzeşmeler ve taklitler buradan kaynaklanır. Evrenselci teolojilerin, modern milliyetçiliğin egemenliği altında kaldıklarında, ırkçılığa kayma olasılıklarının da kaynağı da budur. Bir ırk göstereni özellikle de bu nedenle, daha sonra milliyetçiliğin etkililiğini güvenceye almak için ulusal farklılıkları aşmak, "uluslar-üstü" dayanışmalar örgütlemek zorundadır. Anti-semitizm Avrupa ölçeğinde böyle bir işlev görmüştür: Her milli-yetçilik Yahudi'de (ki kendisi de, çelişkili bir biçimde, hiçbir şekilde asimile edilemez ve kozmopolit olarak, ari halk ve köklerinden koparılmış halk olarak düşünülür) özel düşmanını ve tüm diğer "ırsi düşmanlarının" simgesini görmüştür; fakat böylece tüm milliyetçilikler kendilerini aynı aynada görmüş ve aynı "vatansız"la tanımlamışlardır. Bu da, "modern" ulusal devletlerin, başka bir deyişle uygarlığın vatanı olarak Avrupa düşüncesinin bir bileşkesi olmuştur. Aynı zamanda Avrupalı ya da Amerikan-Avrupalı uluslar, dünyanın sömürgeci paylaşımı için amansız bir rekabet içinde, kendilerini, "beyaz" olarak kutsandıkları bir cemaat ve bizzat bu rekabet içinde bir "eşitlik" olarak kabul etmişlerdir. Benzer tanımlar Arap milliyetinin, ya da İsrailli-Yahudi milliyetinin ya da Sovyet milliyetinin evrenselci uzantıları hakkında da kullanılabilir. Tarihçiler buradan, ırkçılık sorununu tamamen bir köşeye bırakıp bir kültür emperyalizmi programı ve iddiasını (tüm insanlığa evrensel kültürün ve insanın "İngiliz", "Alman", "Fransız", "Amerikan" ya da "Sovyet" bir kavrayışının dayatılması) çıkarımlamakla milliyetçiliğin bu evrenselci hedefine önem vermişlerdir, bu nedenle kanıtları en azından yetersizdir: Çünkü emperyalizm basit fetih girişiminden, bir "uygarlık" temeline oturmuş evrensel egemenlik girişimine ancak "ırkçılık" olarak dönüşebilmiştir. Bunun anlamı şudur: Emperyalist ulus bir misyonun ya da daha esaslı bir kaderin özel aracı olarak tasarlandığı ve sunulduğu ölçüde diğer halklar da onu tanımamazlık edemezler.

Bu düşüncelerden ve varsayımlardan iki sonuç çıkaracağım. İlki, bu koşullarda çağdaş ırkçı hareketlerin evrensel "eksenli" oluşumlara, Wilhelm Reich'in kışkırtıcı bir şekilde "milliyetçi enternasyonalizm" dediği şeye yol açmalarına çok da şaşırmamak gerekir.[39] Reich'in bu sözü kışkırtıcı fakat doğrudur, çünkü onun için önemli olan bu paradoksal enternasyonalizmin

ve bir başka enternasyonalizmin —komünist partiler, "sosyalizmin vatanı" örneğiyle, onun etrafında ve altında "ulusal partiler" haline geldikleri, kimi kez de antisemitik görüşü benimsedikleri ölçüde "enternasyonalist milliyetçilik" olarak gerçekleşme eğiliminde olan bir enternasyonalizmin— öykünmeli sonuçlarını anlamaktı. 19. yüzyılın ortasından beri tarihin temsil ediliş biçimlerini "sınıfların mücadelesi" ve "ırkların mücadelesi" olarak —ki bu ikisi insanlığın kaderinin söz konusu olduğu "uluslararası iç savaşlar" olarak düşünülür— karşı karşıya getiren simetri de bu denli önemliydi. Bu iki mücadele şu anlamda uluslarüstüydü: Sınıf mücadelesinin milliyetleri ve milliyetçiliği çözdüğü kabul edilirken ırk mücadelesinin ulusların sürekliliğini sağladığı ve aralarındaki hiyerarşiyi kurduğu ve milliyetçiliğin, özellikle ulusal unsurla toplumsal anlamda muhafazakâr unsuru (militan nitelikteki anti-sosyalizm ve anti-komünizm) kaynaştırmasına olanak verdiği kabul edilmektedir. Irk mücadelesi ideolojisi, ancak bir milliyetçilik-üstünün yapılışındaki evrensel olanın eki olarak sınıf mücadelesinin evrenselciliğini bir şekilde sınırlayabilmiş ve ona başka bir "dünya görüşü"yle karşı koyabilmiştir.

İkinci olarak, kuramsal ırkçılık hiçbir zaman için hümanizmin antitezi değildir. Bizzat milliyetçiliğin içinde milliyetçilikten ırkçılığa geçişi gösteren ve milliyetçiliğe kendi şiddetini billurlaştırma olanağı veren gösterim ve eylemcilik aşırılığında, paradoksal bir biçimde üstün gelen taraf evrenselliktir. Bunu kabul etmek ve bundan sonuçlar çıkarmak konusunda bizi tereddüte düşüren şey kuramsal bir hümanizm ile pratik bir hümanizm arasında hüküm sürmeye devam eden karmaşadır. Eğer bu ikinci hümanizmi sınırlamasız ve tekelci olmayan bir yurttaşlık hakları savunusunun etiği ve siyasetiyle özdeşleştirirsek, ırkçılık ve hümanizm arasında bağdaşmazlık olduğunu görürüz ve fiili bir ırkçılık-karşıtlığının neden kendisini "tutarlı" bir hümanizm olarak kurmak zorunda olduğunu kolayca anlarız. Buradan pratik bir hümanizmin kuramsal bir hümanizm üzerine (yani insanı tür olarak, kurulu ve ilan edilmiş hakların kaynağı ve sonu sayan bir öğreti üzerine) kurulmak zorunda olduğu sonucu çıkmaz. İnsan düşüncesini doğa düşüncesine tabi kılan dindışı bir bilgelik, bir teoloji üzerine ya da tam tersine, insanın ve insan türünün genelliğinin yerine özgül toplumsal ilişkileri koyan bir kurtuluş hareketleri ve toplumsal çatışma çözümlemesi üzerine de kurulabilir. Buna karşılık ırkçılık-karşıtlığıyla pratik bir hümanizm arasındaki kaçınılmaz bağ, kuramsal ırkçılığın aynı zamanda kuramsal bir hümanizm olmasını hiçbir şekilde engellemez. Bu

da, buradaki çatışmanın hümanizmin ideolojik evreninde cereyan ettiğini gösterir; bu evrende karar, kimlik hümanizmi ile farklılık hümanizmi arasındaki basit ayrımdan başka siyasal ölçütlere göre alınır. Devlete ilişkin "aidiyetlere" ağır basan mutlak medeni eşitlik: bu daha da kaçarı olmayan bir formülasyondur. İşte bu nedenle bu kavramlar arasındaki geleneksel bağı tersten okumamız —ya da "başaşağı etmemiz"— gerektiğini düşünüyorum: Günümüzde pratik bir hümanizm ancak her şeyden önce fiili bir ırkçılık-karşıtlığı olursa mümkündür. Hiç kuşku yok ki bu da, belli bir insan düşüncesine karşı bir diğer düşüncedir; fakat bölünemez bir biçimde, milliyetçi bir yurttaşlık siyasetine karşı enternasyonalist bir yurttaşlık siyasetidir.[40]

---

* Bu makalenin bir özeti M dergisinin No. 18, Aralık 1987-Ocak 1988 tarihli sayısında çıkmıştır.

1. Son dönemin en tartışmalı çalışması Rene Gallissot'nun eseridir, Misere de l'antiracisme, Editions Arcantere, Paris, 1985.

2. Ruth Benedict'in Race and Racism adlı kitabındaki amacı buydu (1942, yeniden basımı: Routledge and Kegan Paul, Londra, 1983). Yine de R. Benedict, ulus, milliyetçilik, kültür arasında gerçekten ayrım yapmıyor ya da daha çok ırkçılığın "tarihselleştirilmesi" yoluyla, onu milliyetçiliğin görünümü olarak "kültürelleştirme" eğilimi gösteriyor.

3. Bkz. Raoul Girardet, Encyclopaedia Universalis, "Nation: 4. Le nationalisme" maddesi.

4. Daha önceki bir incelemede savunduğum gibi: "Sujets ou citoyens? -Pour l'egalite", Les Temps modernes, Mart-Nisan-Mayıs 1984 (L'Immigration maghrebine en France, özel sayı).

5. Irkçı söylemin şiddet ve zulüm senaryoları tasarlayarak gerçek olanı inkâr ediş şekli yüzünden, ırkçı kompleks tanımlanmaya çalışıldığında, hezeyan kategorisi kendiliğinden akla geliyor. Ancak bu kategoriyi düzeltme yapmadan kullanamayız: Bir taraftan ırkçılığın sürekli yürüttüğü düşünce etkinliğini maskeleme tehlikesi taşıdığı için, diğer taraftan toplu hezeyan kavramı terimler arası çelişkinin sınırında olduğu için.

6. Eski sömürgeci dünyanın "yeni" uluslarının sınıflarının herbiri, böylece diğerlerinden toplumsal farklılığını etnik-kültürel anlamda göstermektedir.

7. Benedict Anderson, Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Verso Editions, Londra, 1983, s. 129.

8. Bence bu kurgusal yapı temeldir: "Azgelişmişler" için "çokgelişmişler" ırkçı horgörüyü her zamankinden daha çok alışkanlık haline getirenlerdir;"çokgelişmişler" için "azgelişmişler" kendilerini özellikle karşılıklı birbirini horgörme şekilleriyle tanımlarlar. Irkçılık herkes için "ötekinde"dir; ya da daha doğrusu: öteki, ırkçılığın yeridir. Fakat "çokgelişmişlik" ile "azgelişmişlik" arasındaki sınır kontrol edilemez bir biçimde yer değiştirmeye başlamıştır: Kimse ötekinin kim olduğunu tam olarak söyleyemez.

9. Irkçılık-karşıtı örgütlerin —özellikle de Nazi modelinin manidarlığının soykırımın gizlenmesinden ileri geldiğine inanıyorlarsa— günümüzdeki tehlikeye karşı koymak için başvurdukları "hafıza pedagojisinin tıkanıklıkları bundan kaynaklanmaktadır. Temelde "revizyonist" girişimler, yadsımanın son derece karşıt anlamlı tarzıyla, sürekli olarak gaz odalarından söz etmenin bir biçimi olduklarından, bu açıdan tam bir tuzak işlevi görmektedir. Gerçekten antisemitist olan ırkçıların Nazi soykırımını gizlediklerini ifşa etmek ne yazık ki Yahudi düşmanlığıyla Arap karşıtlığı arasında ortak bir şey olduğunun herkes tarafından kabulüne yol açmaya yetmeyecektir. Fakat "şef"ler söylemindeki Nazizm nostaljisinin maskesini düşürmek de sıradan ırkçı "kitle"yi, her gün gerçekleştirdikleri, oysa temelde onların bilgisi dışında gerçekleşen nesnenin yer değiştirmesi konusunda aydınlatmaya yetmeyecektir. En azından bu kaçınılmaz pedagoji, düşünce sistemi ve toplumsal ilişki olarak tüm bir tarihin özeti olan çağdaş ırkçılığın tam bir açıklığa kavuşturulmasına ulaşana dek yetmeyecektir.

10. Bu çelişkinin hem ayrıntılı hem de kesintisiz bir çözümlemesi için en iyisi Maxime Rodinson'un tüm eserlerine ve özellikle de Marxisme et monde musulman, Paris Editions du Seuil, 1972 ve Peıtple juif ou probléme Juif?, Maspero, 1981, adlı eserlerinde toplanmış metinlere bakmaktır.

11. Milliyetçilik konusunda (ister "ideoloji", ister "siyaset" olarak) çalışan liberal tarihçilerin esas sorusu şudur: "Liberal milliyetçilik"ten "emperyalist milliyetçiliğe" ne zaman ve nerede geçilmiştir? Bkz. Hannah Arendt, "L'imperialisme", The Origins of Totalitarianism'in 2. bölümünün Fransızca çevirisi, Fayard, Paris, 1982, ve Hans Kohn, The Idea of Nationalism, A Study of its Origins and Background, New York, 1944. Ortak cevapları şudur: 18. yüzyılın "evrenselci" devrimleriyle 19. yüzyılın başta Almanya'dan çıkan daha sonra tüm Avrupa'ya ve sonunda 20. yüzyılda tüm dünyaya yayılan "Romantizm"i arasında geçilmiştir. Fakat daha yakından incelersek Fransız Devrimi'nin daha o zamandan iki görünümün çelişkisini barındırdığını görürüz: o halde milliyetçiliği "rayından çıkaran" Fransız Devrimi'dir.

12. Bkz. Tom Nairn'in "The Modern Janus", New Left Review, no. 94, 1975 (daha sonra The Break-Up of Britain, NLB, Londra, 1977). Bkz. Eric HOBSBAWM'ın eleştirisi "Some Reflections on the Break-Up of Britain", New Left Review, no. 15, 1977.

13. Bu sadece Marksist bir tavır değil, liberal geleneğin "ekonomist" düşünürlerinin de tezidir: Bkz. E. Gellner, Nations and Nationalism, Oxford,1983.

14. C. Guillaumin, L'Ideologie raciste. Genese et langage actuel, Mouton, Paris-La Haye, 1972. M. Rodinson, "Quelques theses critiques sur la demarehe poliakovienne", Le Racisme, mythes et sciences (M. Olender'in yönetiminde) Ed. Compiexe, Bruxelles, 1981. M. Rodinson, Encyclopaedia Universalis. "Nation: 3. Nation et ideologie" maddesi.

15. Erving Goffman'la karşılaştırmak faydalı olacaktır, Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity, Penguin Books, 1968.

16. Bkz. L. Dumont, Essais sur l'individualisme, Editions du Seuil,1983.

17. Bkz. Adı geçen eserlerde Tom Nairn ve Benedict Anderson arasında, "milliyetçilik", "yurtseverlik" ve "ırkçılık" konusundaki tartışma.

18. Bkz. P. Ayçoberry'nin mükemmel sunuşu: La Question nazle. Essai sur les interpretations du nalional-socialisme, 1922-1975, Paris, Editions du Seuil, 1979)

19. Yakın zamandaki çalışmalar arasında Benedict Anderson'ınki, "Ruslaştırma" ve "İngilizleştirme" pratik ve söylemlerini karşılaştırması açısından memnuniyet vericidir.

20. Bkz. Leon Poliakov, Histoire de l'antisemitisme, yeni baskı (Le Livre de poche Pluriel), cilt 2 , s. 259; Madeleine Reberioux, "L'essor du racisme nationaliste", Racisme et societe (P. De Comarmond ve Cl. Duchet'nin yönetiminde), Paris, Maspero, 1969.

21. Bkz. R. Ertel, G. Fabre, E. Marienstras, En marge. Les minorites aux Etats-Unis, Paris, Maspero, 1974, s. 287.

22. Bipan Chandra, Nationalism and Colonialism in Modern India, Orient Longman, New Delhi, 1979, s. 287.

23. Bkz. Haroun Jamous, Israel et ses juifs. Essai sur les limites du volontarisme, Paris, Maspero, 1982.

24. Çoğu zaman milliyetçiliğin, 19. ve 20. yüzyılların büyük siyasal ideolojilerinden farklı olarak, kuramcılardan ve kuramdan yoksun olduğunun doğrulanabildiği sanılmıştır (Bkz. B. Anderson, a.g.e.; Isaiah Berlin, "Nationalism-Past Neglect and Present Powers", Against the Current, Essays in the History of Ideas, Oxford, 1981). Bu, ırkçılığın milliyetçiliğe gündelik bir tasavvur verdiği gibi, kuramlarını da verdiğini, böylelikle "ideolojik hareketin" iki kutbunda yer aldığını unutmaktır.

25. M. Rodinson'un ideolojik hareketlerde kérygme'in işlevi üzerindeki düşünceleri için bkz. "Nature et fonction des mythes dans les mouveents socio-politiques d'aprés deux exemples compares: communisme marxiste et nationalisme arabe", Marxisme et monde musulman, s. 245.

26. Sosyal Darwincilik'e "kötümser" soysuzlaşma temasının girmesi, Darwinci doğal ayıklanma kuramıyla hiçbir ilgisi olmamasına rağmen evrimciliğin ideolojik olarak sömürülmesinde başlıca etaptır (kalıtım kavramının çifte anlamı üzerinde oynar). Her ırkçılık varsayımsal olarak kaçınılmaz bir biçimde "kötümser" ise de kategorik olarak değildir: Üstün ırk (kültür) eğer sonunda barbarlar, düşkünler denizinde "boğulursa" kaybolur (ve insan uygarlığı da onunla birlikte kaybolur). Bunun "farkçı" varyantıysa şudur: Tüm ırklar (kültürler) karşılıklı olarak farklılıklarının denizinde boğulurlarsa, birlikte oluşturdukları "düzen" tekbiçimleşmiş bir "kitle kültürü" entropisinde alçalırsa kaybolurlar (insan uygarlığı da beraber). Tarihsel kötümserlik iradeci ya da kararcı bir siyaset görüşünü de beraberinde getirir: Çöküşü önleyebilecek hatta tersine çevirebilecek olan tek şey saf irade ve olayların akışı antitezini, dolayısıyla irade adamlarıyla edilgenlik adamları antitezini yansıtan radikal bir karardır. Marksizm (ve daha genelde sosyalizm) temsil ettiği tarihsel determinizmi katastrofizme vardırdığında kurulan —ki bu da peşinden "kararcı" bir devrim anlayışını getirir— tehlikeli yakınlığın nedeni budur.

27. Bkz. özellikle Michele Duchet'nin çalışmaları, Anthropologie et histoire au siecle des Lumieres, Paris, Maspero, 1971, ayrıca "Racisme et sexualite au XVIII. siecle", L. Poliakov, Ni juif ni grec. Entretiens sur le racisme (II), Mouton, Paris-La Haye, 1978; "Du noir au blanc, ou la cinquieme generation", L. Poliakov, Le Couple interdit. Entretiens sur le ra cisme (III), 1980.

28. Bkz. Louis Sala-molins, Le Code noir ou le calvaire de Canaan, PUF, Paris, 1987.

29. Farkçılık, nasıl "ırklar"ın doğallığını "ırkçı tutumların" doğallığına kaydırmaktaysa, ayrımcılığı da sınıflandırılmış grupların doğrudan görünüşünden sınıflandırma ölçütlerine aktararak ayrımcılığın yerini değiştirir, "ikinci konum"da bir ırkçılıktır; bu eserdeki "Bir Yeni-Irkçılık Var mı" adlı incelememde Fransa ve İngiltere'deki ırkçı söylemin son çözümlemelerinden yararlanarak bunu inceliyorum (C. Guillaumin, V. De Rudder, M. Barker, P. A. Taguieff).

30. Irkçı ve cinsiyetçi ideolojilerde "düşsel ana" olarak doğa kavramı için bkz. C. Guillaumin, "Nature et histoire. A propos d'un materialisme", Le Racisme, mythes et sciences. Soybilim ve

kalıtım için bkz. Pierre Legendre, L'Inestimable Objet de la transmission, Fayard, Paris, 1985.

31. Sosyobiyolojinin "özgeci duyguları" önce doğrudan aileyle başlayıp, daha sonra akrabalara —kin altruism—, nihayet onun uzantısı sayılan etnik cemaate gelerek hiyerarşize ediş biçimine bakınız. Bkz. Martin Barker, The New Racisme. Conservatives and tlıe Ideology of the Tribe, Junction Books, Londra, 1981.

32. Bkz. A. Finkielkraut, La Defaite de lapensee, Gallimard, 1987.

33. Siyasetin estetize ediliş biçimi olarak Nazi düşüncesi için bkz. Philippe Lacoue-labarthe, La Fiction du politique, Christian Bourgois, Paris, 1988. Pierre Ayçoberry (La Question nazie, s. 31) Nazi estetiğinin "işlevinin her kategoriyi ırksal cemaatteki yerine oturtarak —kök salmış köylü, üretim atleti işçi, ev kadını— sınıf mücadelesinin izlerini silmek olduğunu" belirtiyor. Ayrıca bkz. A. G. RABINBACH, "L'esthetique de la production sous le III. Reich", Le Soldat du travail, derleyenler: L. Murard ve P. Zylberman, Recherches, no. 32/33, Eylül 1978.

34. L'Ideologie raciste..., s. 6.

35. Tüm bir casuisüque'in [vicdan durumlarını inceleyen tanrıbilim kolu; ahlaki anlamda, yaltakçı kurnazlık, ç.n.] kaynağı budur. Fransız milliyetinin art arda gelen çok sayıda göçmen kuşağını ve onların çocuklarını kapsadığını kabul etmek gerekirse bunların manevi "ilhak"ları asimile olma yetenekleriyle —ki bu Fransızlığa eğilim gibi anlaşılır— aklanacaktır; fakat bu asimilasyonun yüzeyde, görünürde olup olmadığı (Engizisyon önündeki converso'lar gibi) sorusu her zaman sorulabilir.

36. Hannah Arendt'ın The Origins of Totalitarianism adlı eserinin sonuç kısmında söz ettiği "üst-anlam" bir idealleştirme sürecine değil, "ideolojik tutarlık" hezeyanından ayrılamayacak olan terörist baskıya atfedilmiştir; insanlığın bir çeşitliliğine değil, insan iradesinin, totaliter hareketlerin "hızlandırmaya" niyetlendikleri Tarih'in ya da Doğa'nın anonim hareketinde erimesine atfedilmiştir.

37. Gobineau hakkında özellikle Colette Guillaumin'in incelemesine bkz.: "Aspects latents du racisme chez Gobineau", Cahiers internationaux de sociologie, cilt XLII, 1967.

38. Çağdaş edebiyatın bize verdiği en iyi örneklerden biri Ernst Jünger'in eseridir: bkz. Le Noeud gordien, Fr. çevirisi, Christian Bourgois, 1970.

39. Bkz. W. Reich, Les Hommes dans l'Etat, Fr. çevirisi, Payot, Paris, 1978.

40. Çeşitli "vesileler" üzerine yazdığım makalelerin bazılarında bu tavrı geliştirmeye çalıştım: "Suffrage universel" (Yves Benot'yla beraber), Le Monde, 4 Mayıs 1983; "Sujets ou citoyens? - Pour l'egalite", a.g.m.; "La societe metissee", Le monde, 1 Aralık 1984; "Propositions sur la citoyennete", La Citoyennete, C. Wihtol De Wenden tarafından yürütülen çalışma, Edi-lig-Fondation Diderot, Paris, 1988.

II
TARİHSEL ULUS

Halkliğin İnşası:
Irkçılık, Milliyetçilik Ve Etniklik*

Immanuel Wallerstein

Hiçbir şey bize bir halkın kim ya da ne olduğundan daha aşikâr görünmez. Halkların adları vardır, çok tanıdık adlar. Uzun birer tarihe sahipmiş gibi görünürler. Buna rağmen her anketçi bilir ki, muhtemelen aynı "halk"tan olanlara "siz nesiniz?" diye açık uçlu bir soru sorulduğunda alınan cevaplar inanılmaz derecede çeşitli olacaktır; özellikle de konu o sırada siyaset sahnesinde değilse. Ve siyaset sahnesini izleyen herkes, şu isimler etrafında çok ateşli tartışmaların döndüğünü bilir: Filistinli var mıdır? Yahudi kimdir? Makedonyalılar Bulgar mıdır? Berberiler Arap mıdır? Doğru etiket hangisidir: Zenci, Afro-Amerikan, Siyah (büyük harfle), siyah (küçük harfle)? Bu etiket sorunu yüzünden insanlar her gün birbirlerini vuruyorlar. Buna rağmen, tam da bunu yapanlar meselenin karmaşık ya da şaşırtıcı olduğunu ya da o kadar açık olmadığını inkâr etme eğilimindedir.

Başlangıç olarak son zamanlarda belirli bir halk üzerine yapılan bir tartışmayı anlatmak isterim. Bu tartışmanın, ortak siyasal hedeflere sahip olduklarını öne süren insanlar arasında, göreli olarak dostça yapılmış olmak gibi ender bir özelliği var. Sadece meseleyi yoldaşlar arasında dostça çözümleme umuduyla yayımlanmış bir tartışma bu.

Dekor Güney Afrika: Güney Afrika hükümeti her biri bir isme sahip dört grup "halk"ın varlığını yasama yoluyla ilan etmiştir. Avrupalılar, Hintliler, Renkliler, Bantular. Bu yasal kategorilerin her biri karışıktır ve içlerinde çok sayıda olası alt-grubu barındırır. Tek bir etiket altında toplanan alt-gruplar dışarıdan birinin bakış açısıyla bazen garip görünür. Yine de bu etiketler yasaların gücünü taşımakta ve bireyler için çok özgül sonuçlar doğurmaktadır. Güney Afrika'da oturan herkes idari olarak bu dört kategoriden birine sokulmakta ve bunun sonucu olarak farklı siyasal ve toplumsal haklara sahip olmaktadır. Örneğin, kişinin, içinde bulunduğu

kategori için ya da bazı durumlarda alt-kategori için devletin belirlediği belli bir ikâmet bölgesinde oturması gerekir.

Güney Afrika'da apartheid olarak bilinen bu yasal sınıflandırma sürecine karşı çıkan çok sayıda insan vardır. Ancak bu muhalefetin tarihinde, yasal etiketler konusundaki taktiklerde de en azından bir tane önemli değişiklik oldu. Başlangıçta apartheid'a karşı çıkanlar bu ayrı kategoriler çerçevesinde örgütler oluşturdular. Örneğin, 1955'te, her biri hükümetin dört kategorisindeki halklardan birine dahil olan kişilerden oluşan dört grubun ortaklaşa düzenledikleri çok ünlü bir Halk Kongresi gerçekleştirildi. Bu Halk Kongresi, diğer şeylerin yanı sıra, apartheid'a son verilmesini talep eden bir Özgürlük Bildirgesi çıkardı.

Dört muhalefet örgütünün en büyüğü, hükümetin Bantu olarak adlandırdıklarını, yani devletin sınırları içindeki toplam nüfusun yaklaşık yüzde 80'ini oluşturanları temsil eden Afrika Ulusal Kongresi'ydi (ANC). 1960'larda ya da 70'lerde bir zaman —ne zaman olduğu kesin değil— ANC, "Afrikalı" terimini "Avrupalı" olmayan herkes için kullanma yoluna gitti ve böylece hükümetin Bantu, Renkli ve Hintli olarak adlandırdığı herkesi bu tek etiket altında topladı. Başkaları da —kim oldukları kesin değil— benzer bir karar verdiler ama bu grubu "Beyazlar" karşısında "Beyaz-olmayanlar" diye adlandırdılar. Sonuç, her durumda, dörtlü bir sınıflandırmanın bir ikili bölümlemeye indirilmesiydi.

Ancak bu karar, eğer karar denebilirse, kesin değildi. Örneğin ANC'nin Hintliler arasındaki kardeş örgütü Güney Afrika Hintli Kongresi (SAIC), başkanının ve diğer üyelerinin hem SAIC'nin hem de ANC'nin üyeleri haline gelmelerine rağmen varlığını sürdürdü.

Dördü arasındaki en sorunlu kategori şüphesiz "Renkliler"di.

Bu "grup" tarihsel olarak Afrikalılar ile Avrupalılar arasındaki çeşitli birleşmelerin torunlarından oluşuyordu. Aynı zamanda yüzyıllar önce Doğu Hint Adaları'ndan getirilen ve Cape Malayları olarak bilinen kişileri de içeriyordu. "Renkliler" çoğunlukla dünyanın diğer yerlerinde "mulatto" diye adlandırılan ve ABD'de, ırk ayrımını düzenleyen, şimdi feshedilmiş eski yasalar açısından her zaman "Zenci ırkın" parçası sayılmış olan insanlardı.

1984 Temmuzu'nda, ANC'nin bir üyesi ve devletin bakış açısıyla bir Renkli olan Alex La Guma, ANC'nin resmi gazetesi Sechaba'nın editörüne bir mektup yazdı ve aşağıdaki şu sorunu ortaya attı:

> Sechaba'daki görüşme, makale ve söyleşilerde, "Sözde-Renkli" (bazen de küçük 'r' ile yazılıyor) diye adlandırıldığımın farkına vardım. Kongre bana bu adı vermeye ne zaman karar verdi? Güney

> Afrika'da Kongre İttifakı içinde aktiftim ve "Sözde-Renkli Halkın Kongresi"ne değil, "Renkli Halkın Kongresi"ne üyeydim. Halkın Kongresi ve Özgürlük Bildirgesi için çalışırken "Biz Renkli halk, varolmak için mücadele etmeliyiz..." diye şarkılar söylerdik. O zamanlar Sözde-Renkli halktan söz edenler, sözde birlik hareketinden [bu ANC'ye rakip bir örgüttü] bazı kişilerdi, yoksa bizim Kongremiz değil. Sechaba'nın eski sayılarında bu değişikliğin yapılmasına ne zaman ya da neden karar verildiği görünmüyor. Evet belki bana yüzyıllardır Renkli diyenler hükümetler, yönetimlerdi; toplumsal ve siyasal işlemlerdi. Ama akıllı insanlar, etnologlar, antropoloji profesörleri ve diğerleri benim gerçekte kim olduğumu umursamadılar.
>
> Editör Yoldaş, kafam karıştı. Aydınlatılmaya ihtiyacım var. Bu bana "sözde" bir insanmışım, insanların tüm özelliklerine sahip ama gerçekte yapay olan o şeylerden, yani "insanımsı"lardan biriymişim gibi bir his veriyor. Diğer azınlıklardan olan insanlar "sözde" diye adlandırılmıyor. Neden ben? Bu "Ham'ın laneti" olsa gerek.

Bu mektuba verilen üç cevap olmuştur. Bunlardan birincisi editörün, yine aynı sayıda (Haziran sayısı) yayınlanan cevabıdır:

> Hatırlayabildiğim kadarıyla hareketimizde "Renkli"nin "Sözde-Renkli" olarak değiştirilmesi yönünde alınmış bir karar yoktur. Bütün bildiğim aramızdan bazılarının —UDF'den [Birleşik Demokratik Cephe; apartheid karşıtı bir örgüt] Allan Boesak [Boesak hükümetin Renkli diye etiketlediği biridir] gibi — "Sözde-Renkli" terimini giderek daha sık kullandıklarıdır. Sanırım sizin fark ettiğiniz şey bu gelişmenin bir yansımasıdır. Kısa bir süre önce Sechaba, Richard Rive'ın kitabı Writing Black'in eleştirisini yayınladı. Bu eleştiride şöyle diyorduk:
>
> "Birlik çabamız bizi farklılıkları görmekten alıkoymamalıdır; eğer bunları görmezden gelirsek tam da ulaşmaya çabaladığımız birlik açısından sorunlar çıkabilir. Sözde-Renkliler demek ya da Renkli sözcüğünü tırnak içinde yazmak yeterli değildir. Bu sorun olumlu bir yaklaşımla halledilmelidir çünkü söz konusu olan ayırt edilebilir ve kimliği belirlenebilir bir insan grubudur."
>
> Başka bir deyişle bizim bu dergide söylediğimiz bu konu üzerinde tartışmanın gerekli olduğudur ve bence mektubunuz böyle bir tartışma için pekâlâ bir başlangıç olabilir. Bu konudaki her yoruma açığız.

Sechaba'nın Ağustos 1984 sayısında P.G. imzalı bir mektup yayınlandı. İçeriğinden P.G.'nin de hükümet tarafından Renkli olarak etiketlenenlerden biri olduğu belli oluyordu. P.G., Alex La Guma'dan farklı olarak "Renkli" terimini tereddütsüz reddediyordu:

> Batı Cape'te, Yoldaşlar Hareketi'nin grupları olarak toplandığımızda Renkli terimi üzerinde yaptığımız tartışmayı hatırlıyorum. Bu gruplar 1976 ayaklanması sırasında eğitim ve eylem amacıyla bir araya gelen, dağınık bir şekilde örgütlenmiş ve genelde ANC yanlısı gençlik gruplarıydı. "Sözde-Renkli" terimi apartheid terminolojisinin reddinin popüler bir ifadesi olarak gençler arasında sık kullanılırdı.
>
> Sechaba'da Richard Rive'ın Writing Black'i için yazılanlara tamamen katılıyorum, ama söylediğiniz gibi nasıl ki "Sözde-Renkliler" demek ya da Renkli sözcüğünü tırnak içinde yazmak yeterli değilse "Renkli" terimini kabul etmek de eş derecede yanlıştır. Bunu çoğu kişinin "Renkli" terimini reddettiği gerçeğinin ışığında söylüyorum. Kongre'dekiler, UDF'dekiler, yurttaşlık

grupları, kilise grupları ve sendikalar, halkın sevdiği önderler, "Sözde-Renkli"den söz ediyorlar ve onlar ya da halk kendilerini hiç de "insanımsılar" gibi görmüyor. Aslında insanlara yapaylık duygusu veren şey "Renkli" teriminin kullanılmasıdır. Renkli, kimliksizlik çığlıkları atan bir terimdir.

Renkli terimi özel bir gruptan çıkmadı; 1950 tarihli Nüfus Kayıt Yasası'nın "görünüş itibarıyla Beyaz ya da Hintli olduğu belli olmayan ve yerli bir ırktan ya da bir Afrika kabilesinden olmayan" diye tanımladığı bir kişiye yapıştırılan bir etiketti. Dışlama üzerine kurulu bir tanım — yani bir çeşit "olmayan"-halk... Irkçıların marjinaller olarak gördükleri, "Renkli" terimiyle adlandırıldı. "Renkli" terimi, ırkçı safkan beyaz Afrikaner miti için esastı. "Renkli" terimini kabullenmek bu mitin sürmesine izin vermektir...

Bugün insanlar, "ırkçıların bakış açısını reddediyoruz, terminolojilerini reddediyoruz," diyorlar ve düşmanın tam ortasında eskiye meydan okuyarak YENİYİ kurmaya başlıyorlar. "Renkli-Kleurling" terimi aynı "half-caste" (karışık atalı), "Bruine Afrikaner" ve "Güney Afrika'nın üvey çocukları" terimleri gibi, ırkçılardan kalmadır. "Sözde" önekinin kullanımını çok dar bir anlama çekerek alınacağımıza ya da şaşalayacağımıza, bunu yıllardır başımıza çöreklenmiş bir belanın çözümünde bir ilk adım olarak görmeliyiz.

Bu "Sözde-Renkli" terimini olumlu bir şekilde ele alarak yola çıkmalıyız. Şimdi insanlar adımızın ne olacağını seçecek olan biziz diyorlar ve çoğu, kurulmakta olan ulusun heyecanıyla, "Güney Afrikalı"yı tercih ediyor. Tartışma çeşitli biçimler alabilir ama Baasskap teriminin kabullenilmesine dönmek söz konusu olamaz. Eğer bir Güney Afrikalı olmanın dışında, bir alt-kimliğe gerçekten ihtiyaç duyan olursa soruna kitlesel bir tartışmayla çözüm bulunabilir.

Sechaba'nın Eylül 1984 sayısında hükümetin bir Avrupalı olarak etiketlediği biri olan Arnold Selby tartışmaya, "uluslar" ile "ulusal azınlıkları" birbirinden ayıran bir dizi kategori kullanarak girdi:

İşe, bazı sağlam ve kabul görmüş gerçekleri gözden geçirerek başlayalım:

a) Henüz Güney Afrika ulusu diye bir şey yoktur;

b) Afrikalı çoğunluk ezilen bir ulustur, Renkliler ve Hintliler ayrı ve tanımlanabilir, ezilen ulusal azınlıklardır. Beyaz nüfus ezen azınlık ulusu oluşturmaktadır;

c) Renkli, Hintli ve Beyaz ulusal azınlıklar homojen değildir; diğer ulusal ya da etnik grupları da barındırırlar. Örneğin Lübnanlılar topluluğu temelde beyaz olarak sınıflandırılır ve kendisini beyaz olarak görür, Malaylar ve Grikalar kendilerini Renkli ulusun parçası sayarlar, Çinli azınlık ise kendini bir kısmı beyaz, bir kısmı Asyalı ve diğer kısmı Renkli olarak sınıflandırılmış bulur;

d) Güney Afrika'nın geleceğinin anahtarı ve ulusal sorunun çözümü Afrika ulusunun ulusal kurtuluşundadır. Afrika Ulusal Kongresi yönetimindeki ulusal demokratik devrimimizin zaferi ile Afrika ulusunun ulusal kurtuluşunu da beraberinde getirerek bir Güney Afrika ulusunun doğuş sürecini başlatacaktır.

Yukarıda (b) maddesinde belirttiğim gibi, Renkli halk, ayrı ve tanımlanabilir bir ezilen ulusal azınlık oluşturmaktadır. Fakat "Renkli" tanımı, bundan çıkan terminoloji ve günlük hayat pratiğindeki kullanımı, ne doğal toplumsal nedenlerin sonucudur ne de "Renkli" halkın seçimidir. Avrupalı burjuva ulusların, hem ticari hem de emperyalist aşamalarında ve 1910'da saldırgan Güney Afrika Devleti'nin kuruluşundan sonra, Güney Afrika'ya saldırı, sızma ve yerleşme dalgalarının ardından gelen rejimlerin, Renkli halka dayattığı şeylerdir.

Şimdi gelelim bir kısmımızın "Sözde" Renkli halktan söz etme eğilimine. İnanıyorum ki bu, karşı karşıya olduğumuz iki gerçek etkenin sonucudur.

İlki yurtdışındaki çalışmalarımız sorunudur. Diğer ülke ve ulusların "Renkli halk" terimi hakkında, ülkemizde ulusal olarak ezilen Renkli ulusal azınlığın gerçekliğine hiç de yakın olmayan, farklı düşünceleri vardır. Ülkemizden, mücadelesinden ve Renkli halkın bu mücadeledeki yerinden ve rolünden söz ederken Renkli halkın kim olduğunu açıklamamız gerekiyor; işte bu yüzden, sık sık kendimizi, "Renkli" terimini saldırganların dayattığını vurgulamak için "Sözde" kelimesini (lütfen tırnaklara dikkat) kullanırken buluyoruz. Tıpkı şimdi ABD olan yerin esas sakinlerinden söz ederken "Sözde" Kızılderililer de denilebileceği gibi. Bu yurtdışında, kurtuluş mücadelemiz hakkında daha çok şey bilmek isteyenlere daha net bir tablo sunmaktadır.

İkinci olarak, aramızdan bazılarının "Sözde" kelimesini kullanma eğilimlerinin genelde kabul görmüş "Renkli halk" terimimizin reddi anlamına geldiğine inanmıyorum. Benim düşünüş tarzıma göre bu kelimeler, ezilen Renkli ve Hintli ulusal azınlıkların, ezilen çoğunluk Afrika ulusuyla artan birliklerini vurgulamak üzere kullanılmaktadır. İnanıyorum ki, bu kelimelerin kullanılması Renkli'nin Siyah'tan ayrılmasından çok Siyah'la özdeşleşmesine işaret etmektedir. Bu kullanım aynı zamanda Renkli halkla ezen Beyaz ulusal azınlık arasına uzaklık koymaktadır. Ezen Beyaz ulusal azınlık sayısız defalar, doğal olarak onlarla ilişkili olan Renkli halkın, kendilerinin aşağı bir kolu olduğu düşüncesini kabul ettirmek için başarısız girişimlerde bulunmuştur. "Sözde"nin kullanımı saldırganın bu ırkçı ideolojiyi bilimsel terminolojinin kılıfı altında kabul ettirme girişimlerinin reddi anlamına gelmektedir.

"Sözde"yi ister kullanalım ister kullanmayalım gerçeklik, ülkemizde ezilen bir Renkli ulusal azınlık olduğudur. Bence, bugünün koşullarında "Sözde"yi kullanmak, gerçek anlamı ifade eden uygun bağlamda olması ve tırnak içine alınması kaydıyla yanlış değildir. Renkli halkın ezilen bir azınlık ulus olarak varlığının gerçekliği hiçbir koşulda reddedilemez.

Selby'nin konumunun P.G.'ninkinden oldukça farklı olduğu göze çarpıyor. Her ikisi de "Sözde"nin "Renkli"nin önünde kullanılmasını kabul ediyor, ama P.G. bunu Renkliler diye bir şey olmadığı için yapıyor. Selby ise "ulusal azınlıklar" diye adlandırdığı çeşitli halklar arasında Renkliler'in de bir halk olarak varolduğunu düşünüyor ama "Sözde"nin siyasal iletişimde bir taktik olarak kullanımını savunuyor.

Sonuçta, Kasım 1984 sayısında La Guma geri adım atmadan cevap verir:

[P.G.], "Sözde-Renkli"nin, "apartheid terminolojisinin" reddinin popüler ifadesi olarak kullanıldığını söylüyor. Ancak daha sonra "çoğu, kurulmakta olan ulusun heyecanıyla, 'Güney Afrikalı'yı tercih ediyor," diyor. Ancak Editör Yoldaş, ülkemize kimin resmi olarak Güney Afrika ismini verdiğini söylemiyor bize. Hangi yetkiye ya da kimin yetkisine dayanarak? Bu "terminolojiyi" reddederek ülkeyi "Azanie" olarak adlandıranlar var (yine kimin yetkisine dayanarak?) ve belki de nüfusun geri kalanını "Sözde Güney Afrikalılar" olarak adlandırırlardı. Ne var ki Güney Afrika ismi bile, Boer marşında Suid-Afrika denilmesine rağmen kabul edilmiştir. Ancak, (sözde de olsa) herhangi bir azınlığın kendi keyfiyeti için kendisine Güney Afrikalı deme hakkına sahip olduğunu sanması bana, bariz bir haddini bilmezlik değilse bile, demokratik olmayan bir şey gibi geliyor; çünkü hak doğal olarak çoğunluğa aittir.

> Ne yazık ki, "Renkli" teriminin Nüfus Kayıt Yasası ya da Grup Bölgeleri Yasası'nda yapılan tanımın sonucu olarak (P.G.'nin söylediği gibi) çıktığını bilmiyordum. Ben bu yasaların çıkmasından çok önce doğdum, o halde halkımız bundan biraz daha eski olmalı. P.G.'nin anlattığı bütün o korkunç deneyimlerden (bölünen aileler, atılmalar, vb.) sadece bizim muzdarip olduğumuzu sanmamalıyız. Karışık ırklar ya da marjinal topluluklar dünyanın başka yerlerinde de aynı sıkıntı ve çilelere katlanıyorlar.
>
> Şimdi P.G. "Sözde"nin de "Renkli"nin de yeterince iyi olmadığını söylüyor; bu da kafamın karışıklığını artırıyor. Ama "Yıllar boyunca bir bela" olan, "Renkli" diye çağrılmak değil, halkımıza bugün ve geçmişte davranılış biçimidir. Yoksa onlara ne dendiği fark etmez, tıpkı kendi başına "Asyalı" ya da "Hintli" teriminin lanetli anlamına gelmediği gibi... P.G.'nin "kitlesel tartışma"sının sonucunu sabırsızlıkla beklerken, yine de bugün ne olduğumu bilmek isterim. İşte böyle Editör Yoldaş, bana istediğiniz küfürü edin ama Tanrı aşkına "Sözde" demeyin.

Bu yazışmalara epey uzun yer vermemin nedeni her şeyden önce tartışmaların en dostçasının bile oldukça ateşli olduğunu göstermekti; ikinci olarak da meselenin, ister tarihsel zeminde olsun ister ideolojik zeminde, çözümünün ne denli zor olduğunu göstermek. Bir Renkli halk, ya da bir Renkli ulusal azınlık, ya da bir Renkli etnik grup var mıdır? Hiç oldu mu? Bazılarının şimdi ve/veya geçmişte olduğunu bazılarının da olmadığını düşündüklerini, yine bazılarının bu konuda kayıtsız olduklarını ve diğer bazılarının ise böyle bir kategoriden habersiz olduklarını söyleyebilirim.

Yani ne? Eğer ortada asli bir görüngü, bir Renkli halk varsa bunun parametreleri konusunda anlaşmaya varabilmeliyiz. Ama eğer bir halkı gösteren bu isim üzerinde ya da herhangi bir halkı gösteren diğer bir isim üzerinde anlaşamadığımızı görüyorsak bunun nedeni belki de halklığın yalnızca deneysel bir kavram değil, her özel örnekte sınırları sürekli değişen bir deneysel kavram oluşudur. Belki de bir halk biçim olarak değişken olduğu varsayılan bir şeydir. Ama eğer öyleyse, bu ateşlilik neden? Belki de kimse bu değişkenliğin farkında olmadığından. Eğer haklıysam gerçekte çok garip bir görüngüyle karşı karşıyayız demektir; en önemli özellikleri değişkenlik gerçekliği ve bu gerçekliğin inkârı olan bir görüngüdür bu. Çok karmaşık, hatta acayip olduğunu söylemeliyim! İçinde bulunduğumuz tarihsel sistemde böylesi garip bir toplumsal süreci doğuran şey nedir? Belki de ortada keşfedilmesi gereken bir atom parçacığı vardır.

Meseleyi birbirini izleyen aşamalarla ortaya koyacağım. İlk önce toplumsal bilimlerde halklığa ilişkin görüşleri kısaca gözden geçirelim. Daha sonra da bu tarihsel sistemin süreçlerinde ve yapısında, böylesi bir kavramı neyin ortaya çıkarmış olabileceğini görelim. Son olarak da yararlı olabilecek kavramsal bir yeniden formülasyonun varolup olmadığını görelim.

Başlangıç için, tarihsel olarak toplumsal bilimler literatürüne bakarsak "halk" teriminin gerçekte pek az kullanıldığını görürüz. En çok kullanılan üç terim, hepsi modern dünyada "halklar"ın çeşitleri sayılan, "ırk", "ulus" ve "etnik grup"tur. Bunlardan sonuncusu en yenisidir ve gerçekte, önceden yaygın bir şekilde kullanılan "azınlık" teriminin yerini almıştır. Kuşkusuz bu terimlerin her birinin birçok varyantı vardır ama yine de bunların hem istatistiksel hem de mantıksal olarak, üç kipsel terim olduklarını sanıyorum.

Bir "ırk"ın, görünür fiziksel biçime sahip olan bir genetik kategori olduğu varsayılır. Son 150 yılda ırkların isimleri ve ayırt edici niteliklerine ilişkin önemli bir akademik tartışma olmuştur. Bu tartışma oldukça ünlüdür ve büyük bölümü de kötü bir üne sahiptir. "Ulus"un, bir devletin fiili ya da muhtemel sınırlarına her nasılsa bağlı olan toplumsal-siyasal bir kategori olduğu varsayılır. Bir "etnik" grubun, kuşaktan kuşağa geçen ve normal olarak kuramda devlet sınırlarına bağlı olmayan, bazı sürekli davranışlara sahip olduğu söylenen kültürel bir kategori olduğu varsayılır.

Kullanılan diğer terimlerin çokluğu bir yana, bu üç terim inanılmaz derecede değişken biçimlerde kullanılmaktadır. (Daha önce, yukarıdaki tartışmada, bir kişinin "ulusal azınlık" adını verdiği şeye diğerlerinin "etnik grup" adını verebildiklerini görmüştük.) Bu terimleri kullananların çoğu, her üçünü de, sürekliliği sayesinde, bugünkü davranışlar üzerinde güçlü bir etkiye sahip olan ve aynı zamanda günümüzde siyasal iddialarda bulunmak için bir zemin oluşturan kalıcı bir görüngüye işaret etmek üzere kullanmaktadır. Yani, bir "halk"ın oluş ve davranış biçiminin nedeninin, ya ayırt edici genetik özellikleri, ya toplumsal-siyasal tarihi ya da geleneksel normları ve değerleri olduğu varsayılmaktadır.

Bu kategorilerin tüm amacı, bugünün yönlendirilebilir "akılcı" süreçlerine karşı, geçmiş üzerine kurulu iddialarda bulunmamıza olanak sağlamakmış gibi görünmektedir. İşlerin neden şu anda oldukları şekilde olduklarını ve değişmemeleri gerektiğini ya da neden böyle olduklarını ve neden değişemeyeceklerini açıklamak için bu kategorileri kullanabiliriz. Ya da tam tersine, neden bugünkü yapıların yerini, daha eski ve derin, yani bu nedenle daha meşru, toplumsal gerçeklikler adına başkalarının alması gerektiğini de açıklayabiliriz. Geçmişliğin zamansal boyutu halklık kavramı için çok önemlidir ve bu kavramın kendinde vardır.

Bir geçmiş, bir "kimlik" neden istenir ya da buna neden ihtiyaç duyulur? Bu tümüyle yerinde bir sorudur, üstelik ara sıra sorulur da. Örneğin P.G., yukarıda yer verdiğimiz tartışmada "Renkli" adlandırmasından

vazgeçilmesini ve onun yerini daha geniş bir kategori olan "Güney Afrikalı"nın almasını savunuyor ve sonra şöyle diyordu: "Eğer Güney Afrikalı olmanın dışında bir alt-kimliğe gerçekten ihtiyaç duyan olursa..." Bu "olursa" sözü "neden olsun"u ima ediyor.

Geçmişlik insanları bugün, aksi takdirde davranmayabilecekleri şekilde davranmaya ikna eden bir kiptir. Geçmişlik kişilerin birbirlerine karşı kullandıkları bir araçtır. Geçmişlik bireylerin toplumsallaşmaları, grup dayanışmasının korunması, toplumsal meşruiyetin oluşturulması ya da ona meydan okunması için merkezi bir öğedir. Bu nedenle geçmişlik en başta törel bir görüngü, bu nedenle siyasal bir görüngü ve her zaman için çağdaş bir görüngüdür. Kuşkusuz bu yüzden değişkendir. Gerçek dünya sürekli olarak değiştiğinden çağdaş siyasette geçerli olan da zorunlu olarak sürekli değişmektedir. Bu nedenle geçmişliğin içeriği zorunlu olarak sürekli değişir. Ancak geçmişlik tanım olarak, bir sabit geçmiş iddiası olduğuna göre, belirli herhangi bir geçmişin değiştiğini ya da değişebileceğini hiç kimse hiçbir zaman kabul edemez. Geçmiş normal olarak taşa yazılıdır ve geri çevrilemez sayılır. Kuşkusuz, gerçek geçmiş gerçekten taşa yazılıdır. Öte yandan toplumsal geçmiş, yani bizim bu gerçek geçmişi anlayış biçimimiz, olsa olsa yumuşak kile yazılıdır.

Durum bu olduğuna göre, geçmişliği genetik olarak sürekli gruplar (ırklar) açısından mı, tarihsel toplumsal-siyasal gruplar (uluslar) açısından mı, yoksa kültürel gruplar (etnik gruplar) açısından mı tanımladığımız pek az bir farklılık yaratır. Bunların hepsi halklık kavramlarıdır; hepsi geçmişliğin icatlarıdır; hepsi siyasal görüngülerdir. Ancak eğer durum buysa karşımıza başka bir analitik bulmaca daha çıkmaktadır. Tek bir terimin yeterli olabileceği bir durumda neden üç ayrı kipsel terim ortaya çıkmıştır? Tek bir mantıksal kategorinin üç toplumsal kategoriye ayrılmasının mutlaka bir nedeni olmalıdır. Bunu bulmak için kapitalist dünya ekonomisinin tarihsel yapısına bakmamız gerekir.

Bu üç kipsel terimin her biri kapitalist dünya ekonomisinin temel yapısal özelliklerinden birinin etrafında dönmektedir. "Irk" kavramı dünya ekonomisindeki eksenel işbölümüyle, yani merkez-çevre zıtlığıyla ilgilidir. "Ulus" kavramı bu tarihsel sistemin siyasal üstyapısıyla, yani devletlerarası sistemi biçimlendiren ve ondan türeyen egemen devletlerle ilgilidir. "Etnik grup" kategorisi, sermaye birikiminde ücretsiz emeğin büyük payının korunmasını sağlayan hane yapılarının yaratılmasıyla ilgilidir. Bu üç terimden hiçbiri sınıfla doğrudan ilgili değildir. İşte bu yüzden "sınıf" ve

"halklık", diklemesine tanımlanmıştır; bu da, daha sonra göreceğimiz gibi, bu tarihsel sistemin çelişkilerinden biridir.

Dünya ekonomisindeki eksenel işbölümü, mekânsal bir işbölümüne yol açmıştır. Bizce bu işbölümünü, bir merkez-çevre zıtlığı meydana getirmiştir. Kesin bir şekilde ifade edersek, merkez ve çevre, farklılaşmış üretim maliyetleri yapılarıyla ilgili olan bağıntısal kavramlardır. Bu farklı üretim süreçlerinin mekânsal olarak uzak alanlarda yerleşmesi bağıntının kaçınılmaz ve değişmez bir özelliği değildir. Ama normal bir özellik olma eğilimindedir. Bunun birçok nedeni var. Çevresel süreçler hammadde üretimiyle ilişkili olduğu ölçüde —bugün geçmişten çok daha az geçerlidir bu; ama asıl tarihsel olarak doğrudur— çevresel ürün yetiştirme koşulları ya da coğrafi yataklar bu süreçlerin coğrafi olarak yer değiştirebilmelerini kısıtlamaktadır. İkinci olarak, bir dizi merkez-çevre ilişkisinin korunmasında siyasal unsurlar rol oynadığı sürece, ürünlerin siyasal sınırları bir meta zinciri halinde geçmeleri olgusu, gerekli siyasal süreçleri kolaylaştırmaktadır; çünkü sınır geçişlerinin kontrolü devletlerin fiili olarak kullandıkları en büyük gerçek güçlerden biridir. Üçüncü olarak, merkezi süreçlerin çevresel süreçlerin yoğunlaştığı devletlerden farklı devletlerde yoğunlaşması, her birinde birbirinden ayrı siyasal iç yapılar yaratma eğilimi taşır. Aralarındaki bu farklılık, daha sonra eksenel işbölümünü sürdüren ve yöneten devletlerarası eşitsiz sistemin koruyucu siperi haline gelmektedir.

Meseleyi daha açık bir biçimde ortaya koymak gerekirse, dünyanın bazı bölgelerinin büyük ölçüde merkezi üretim süreçlerinin, bazılarının da çevresel üretim süreçlerinin alanı olmalarının nedeni budur. Kutuplaşma derecesi çevrimsel olarak değişiklik gösterse de, uçurumun genişlemesi yönünde çağcıl bir eğilim bulunmaktadır. Bu dünya çapındaki mekânsal farklılaşmanın aldığı siyasal biçim, birincil olarak, Avrupa-merkezli bir kapitalist dünya ekonomisinin sonunda tüm yerküreyi kaplayacak şekilde yayılmasıydı. Bu "Avrupa'nın yayılması" görüngüsü olarak bilinir.

Dünya gezegeni üzerindeki insan türlerinin evrimi sırasında, yerleşik tarımın gelişmesinden önceki bir dönemde, genetik varyantların öyle bir dağılımı ortaya çıktı ki, herhangi bir yerdeki farklı genetik tipler, kapitalist dünya ekonomisinin gelişiminin başlangıcında, bugün olduklarından çok daha homojendiler.

Kapitalist dünya ekonomisi, esas olarak Avrupa'daki başlangıç noktasından yayıldıkça, merkezi ve çevresel üretim süreçlerinin yoğunlaşmaları coğrafi olarak giderek daha oransız hale geldikçe, "ırksal"

kategoriler bazı etiketler altında belirginleşmeye başlamışlardır. Farklı kişiler arasında değişiklik gösteren, hem de önemli değişiklikler gösteren bir dizi genetik özelliğin varolduğu aşikâr görünebilir. Ama bunların, "ırklar" adını verdiğimiz, üç beş ya da elli tane şeyleşmiş gruplaşmayla kodlanmalarının gerekliliği hiç de öyle aşikâr değil. Kategorilerin sayısı, hatta herhangi bir sınıflandırma olgusu, toplumsal bir karardır. Burada gözlemlediğimiz şudur: Kutuplaşma arttıkça kategori sayısı giderek azalmaktadır. W.E.B. Du Bois'nın 1900'de, "20. yüzyılın sorunu renk sorunudur" derken kastettiği renkler beyaz ve beyaz-olmayan biçiminde gerçekleştiler.

Irk ve dolayısıyla ırkçılık, eksenel işbölümüyle ilişkili olan coğrafi yoğunlaşmaların dışavurumu, itici gücü ve sonucudur. Bu, Güney Afrika Cumhuriyeti'nin son yirmi yılda ülkeyi ziyaret eden Japon işadamlarını Asyalı (Güney Afrika'da yaşayan Çinliler Asyalı sayılır) olarak değil, "fahri beyaz" olarak adlandırmak konusunda aldığı kararda, çarpıcı bir netlikle görülür. Görünüşe bakılırsa, yasaların genetik kategorilerin kalıcılığı üzerine kurulu sayıldığı bir ülkede genetik, dünya ekonomisindeki son gelişmelere göre belirleniyor. Bu tür saçma kararlar yalnız Güney Afrika'ya özgü değildir. Ama sadece Güney Afrika bu saçmalıkları kâğıda dökerek kendini güç duruma sokmaktadır.

Ancak ırk, kullandığımız tek toplumsal kimlik kategorisi değildir. Söylediğimiz gibi ulus, dünya sisteminin siyasi yapılanmasından doğmaktadır. Bugün Birleşmiş Milletler'in üyesi olan devletlerin hepsi modern dünya sisteminin yaratımlarıdır. Bu devletlerin çoğu bundan yüz ya da iki yüz yıl önce ne isim ne de idari birim olarak vardılar. 1450'den önceki dönemde şimdiki coğrafi yerleriyle kabaca aynı yerde, isim ve sürekli bir idari varlık sahibi olan az sayıda ülke arasında şunları sayabiliriz: Fransa, Rusya, Portekiz, Danimarka, İsveç, İsviçre, Fas, Japonya, Çin, İran, Etiyopya. Bunlar herhalde en az muğlaklık taşıyan örneklerdir; yine de bu devletlerin modern egemen devletler olarak ortaya çıkmalarının ancak bugünkü modern dünya sisteminin doğuşuyla mümkün olduğu ileri sürülebilir. Bir bölgenin tanımlanması için bir isim kullanılması konusunda daha süreksiz bir tarihe sahip diğer bazı modern devletler de vardır — örneğin Yunanistan, Hindistan, Mısır, Türkiye, Almanya, İtalya, Suriye gibi isimlere gelince üzerinde yürüdüğümüz zemin iyice kayganlaşmaktadır.

Gerçek şu ki eğer 1450'lerde doğmuş birçok varlığa —örneğin Kutsal Roma İmparatorluğu, Moğol İmparatorluğu, Burgonya Hollandası— bugün

bakarsak bunların bir çeşit siyasal, kültürel, mekânsal mirasını sahiplenen bir değil en az üç egemen devlete rastlarız.

Peki şu anda üç devlet olduğu gerçeği üç ulusun olduğu anlamına mı gelir? Bugün bir Belçika, bir Hollanda, bir Lüksemburg ulusu var mıdır? Çoğu gözlemci olduğunu düşünmektedir. Eğer öyleyse bunun nedeni ilk önce bir Hollanda Devleti'nin, bir Belçika Devleti'nin, bir Lüksemburg Devleti'nin ortaya çıkmış olması değil midir? İnanıyorum ki modern dünyanın tarihine sistematik bir bakış, bu konudaki yaygın mitin tersine, devletin hemen hemen her örnekte ulustan sonra değil, önce geldiğini gösterir.

Birçok bölgede, yeni egemen devletlerin kurulmasını talep eden milliyetçi hareketler kesinlikle, devletlerarası sistemin işlemeye başlamasından sonra ortaya çıkmıştır ve bu hareketler bazen amaçlarına ulaşmışlardır. Fakat sakınılması gereken iki şey vardır sırada. Bu hareketler, çok az istisnayla, daha önce yapılmış olan idari sınırlar içinde ortaya çıktılar. Bu nedenle, her ne kadar bağımsız değilse de, bir devletin bu hareketlerden önce geldiği söylenebilir. Ve ikinci olarak, devletin fiili kuruluşundan önce, ulusun bir ortak duygu olarak ne denli köklü olduğu tartışılır. Sahra halkı örneğini ele alalım. Bir Sahra ulusu var mıdır? Ulusal kurtuluş hareketi Polisario'ya sorarsanız, evet derler ve bin yıldır varolduğunu eklerler. Faslılar'a sorarsanız bir Sahra ulusu hiçbir zaman varolmamıştır ve bir zamanlar İspanyol Sahrası'nın sömürgesi olan yerde yaşayanlar her zaman için Fas ulusunun parçası olmuşlardır. Bu farklılığı zihinsel olarak nasıl çözebiliriz? Cevap çözemeyeceğimizdir. Eğer 2000 ya da belki 2020 yılında Polisario halihazırdaki savaşı kazanırsa bir Sahra ulusu olmuş olacaktır. Eğer Fas kazanırsa olmamış olacaktır. 2100 yılında yazan her tarihçi bunu halledilmiş bir sorun olarak görecek ya da daha büyük olasılıkla bunu bir sorun olarak bile görmeyecektir.

Devletlerarası sistemde her özel egemen devletin kuruluşu neden buna tekabül eden bir "ulus", bir "halk" yaratıyor? Bunu anlamak gerçekten zor değil; kanıt her yanımızda. Bu sistemde devletlerin kaynaşma sorunları vardır. Devletler bir kez egemen olarak tanındıktan sonra kendilerini iç parçalanma ve dış saldırı tehdidi altında bulurlar. "Ulusal" duygular geliştiği ölçüde bu tehditler de azalır. Devletin içindeki her tür alt-grup gibi, iktidardaki hükümetlerin de bu duygunun kışkırtılmasından çıkarları vardır. Devletin dışındaki ya da herhangi bir alt-bölgesindeki gruplar karşısında çıkarlarını artırmak için devletin yasal gücünü kullanmakta fayda gören her

grubun, taleplerinin bir meşrulaştırılması olarak milliyetçi duyguları kışkırtmaktan çıkarı vardır. Dahası, politikalarının etkisini artıran idari tekbiçimlilik devletlerin yararınadır. Milliyetçilik böyle devlet düzeyinde tekbiçimliliklerin dışavurumu, itici gücü ve sonucudur.

Milliyetçiliğin yükselişinin daha da önemli başka bir nedeni vardır. Devletlerarası sistem sözde egemen devletlerin basit bir biraraya gelişi değildir. İstikrarlı ama değişebilen bir kıdem sırasına sahip hiyerarşik bir sistemdir. Yani, sıralamada bazı yavaş kaymalar yalnızca mümkün değil, aynı zamanda tarihsel olarak normaldir. Belirgin ve katı olan ama değişmez olmayan eşitsizlikler, tam anlamıyla, üst tabakayı doğrulamakla kalmayıp alt tabakayı suçlayabilen ideolojilere yol açan türden süreçlerdir. Milliyetçilik olarak adlandırdıklarımız böylesi ideolojilerdir. Bir devletin bir ulus olmaması demek onun, sıralamadaki yerinin değiştirilmesine direnme ya da bunu destekleme oyununun dışında kalması demektir. Fakat o zaman bu devlet, devletlerarası sistemin parçası olmaz. Kapitalist dünya ekonomisinin siyasal üst yapısı olarak devletlerararası sistemin gelişiminin dışında ve/veya öncesinde varolan siyasal varlıkların "ulus" olması gerekmezdi ve değillerdi de. "Devlet" kelimesini hem bu öteki siyasal varlıkları hem de devletlerarası sistem içinde yaratılan devletleri tanımlamak için yanıltıcı bir şekilde kullandığımızdan, bu sonuncu "devletlerin" devletliğiyle ulusluğu arasındaki kaçınılmaz, açık bağlantıyı sık sık gözden kaçırmaktayız.

Öyleyse bir yerine iki kategoriye —ırklar ve uluslar— sahip olmanın ne işe yaradığını sorarsak, ırksal sınıflandırmanın esas olarak merkez-çevre zıtlığını koruma ve ifade etmenin bir tarzı şeklinde ortaya çıkmış olmasına karşın milliyetçi sınıflandırmanın köken olarak, hiyerarşik düzenin yavaş fakat düzenli değişimi içinde devletler arasındaki rekabeti ifade etmenin bir tarzı olarak ortaya çıkmış olduğunu ve bundan dolayı ırksal sınıflandırmanın kabalığına karşı, sistemde daha ayrıntılı avantajlar sağladığını görürüz. Fazlaca basitleştirilmiş bir formülle açıklarsak, ırk ve ırkçılık merkez ve çevre bölgeleri, birbirleriyle olan mücadelelerinde bölgeler-içi bir şekilde birleştirirken; ulus ve milliyetçiliğin ise bunları daha ayrıntılı bir sıralama için bölgeler-arası olduğu kadar bölgeler-içi rekabetlerinde de, bölgeler-içi bir şekilde böldüğünü söyleyebiliriz. Her iki kategori de kapitalist dünya ekonomisinde avantaj elde etme hakkı için ortaya konulan iddialardır.

Bütün bunlar yetmiyormuş gibi etnik grup —bir zamanlar azınlık denirdi — kategorisini yarattık. Azınlıklardan söz edebilmek için bir çoğunluğa ihtiyaç vardır. Çözümlemeciler azınlık olma durumunun aritmetik temelli bir kavram olması gerekmediğinin uzun süredir farkındadırlar; bu durum toplumsal güç derecesiyle ilişkilidir. Sayısal çoğunluklar toplumsal azınlık olabilirler. Bu toplumsal gücü ölçtüğümüz yer kuşkusuz bir bütün olarak dünya sistemi değil, ayrı ayrı devletlerdir. Bu nedenle "etnik grup" kavramı, devlet sınırlarına —tanım olarak bu durum belirtilmese bile— pratikte "ulus" kavramı kadar bağlıdır. Aradaki tek fark bir devletin tek bir ulus ve birçok etnik grup içerme eğiliminde olmasıdır.

Kapitalist sistem yalnızca, kendisi için asli ve kalıcı olan sermaye-emek zıtlığı üzerine değil, aynı zamanda, her emek başkalarına aktarılan bir artık değer yaratması nedeniyle sömürülse de, emek kesiminde varolan ve bazı emekçilerin yarattıkları artık değerin diğerlerinden daha fazla bir kısmını "kaybettikleri" karmaşık bir hiyerarşi üzerine de kuruludur. Buna olanak sağlayan anahtar kurum part-lifetime ücretli işçi hanesidir. Bu haneler, ücretli işçilerin saat ücreti olarak, emeğin yeniden üretiminin orantılı hesaplanmış maliyetinden daha azını alabilecekleri şekilde kurulmuştur. Bu, dünya işgücünün çoğunluğunu kapsayan, çok yaygın bir kurumdur. Başka yerlerde öne sürülmüş olan savları[1] burada tekrarlayacak değilim. Sadece halk olma durumu açısından sonuçlarını tartışmak istiyorum. Daha "proleterleşmiş" hane yapılarında bulunan daha yüksek ücretli işçilerden, daha çok "yarı-proleterleşmiş" hane yapılarında bulunan daha az yüksek ücretli işçilere kadar, farklı tür hane yapılarında bulunan ücretli işçilerin olduğu her yerde bu çeşitli hane yapılarının "etnik grup" diye adlandırılan "cemaatlerde" yer aldığını görmemiz mümkündür. Yani, belirli bir devletin sınırları içindeki işgücünün "etnikleşmesi", mesleki bir hiyerarşinin beraberinde gelmektedir. Bugün Güney Afrika'da ya da geçmişte ABD'de olduğu gibi bunu pekiştirecek kapsamlı bir yasal zeminin olmadığı durumlarda bile, "meslekler" dar değil, geniş kategorilerde gruplandığı takdirde, etnik grup ile meslek arasında, her yerde, çok yüksek bir bağıntı vardır.

Mesleki kategorilerin etnikleşmesinin çeşitli avantajları var gibi görünmektedir. Farklı tür üretim ilişkilerinin, işgücünden, farklı normal davranış türleri talep ettiğini öne sürebiliriz. Bu davranış gerçekte genetik olarak belirlenemeyeceğine göre öğretilmelidir. İşgücünün, makul özgül tutumlar gösterecek şekilde toplumsallaştırılması gereklidir. Bir etnik

grubun "kültürü" tam olarak, o etnik gruba ait olan anababaların çocuklarına toplumsal olarak öğretmek zorunda oldukları kurallar kümesidir. Kuşkusuz devlet ya da eğitim sistemi bunu yapabilir. Ama genelde, bu özelleşmiş işlevi tek başına ya da fazla açık bir biçimde yerine getirmekten kaçınır. Çünkü bunu yapması "ulusal" eşitlik kavramını ihlal etmek olurdu. Böyle bir ihlali açıkça ortaya koymaya razı olan devletler sürekli olarak bu ihlalden vazgeçmeye zorlanmaktadır. Ama "etnik gruplar" kendi üyelerini birbirlerinden farklı bir şekilde toplumsallaştırabilmekle kalmazlar; belli bir tarzda toplumsallaşmak bir etnik grubun tanımında vardır. Bundan dolayı, devlet için gayrimeşru olan şey, toplumsal bir "kimliği" savunan "gönüllü" grup davranışı olarak buyur edilir.

Böylece bu da, kapitalizmin hiyerarşik gerçekliğinin, kapitalizmin ilan edilmiş siyasal öncüllerinden biri olan yasa önünde resmen eşitliğe zarar vermeyecek şekilde meşrulaştırılmasına olanak sağlar. Etnikleşme ya da halk olma tarihsel kapitalizmin temel çelişkilerinden birini —aynı anda hem kuramsal eşitliğe hem de pratik eşitsizliğe kalkışmasını— çözmekte ve bunu dünyanın emekçi tabakalarının zihniyetlerini de kullanarak yapmaktadır.

Tam da halklık kategorilerinin değişkenliği —daha önce sözünü etmiştik — bu çabada son derece önemli bir hale gelmektedir. Çünkü kapitalizm, tarihsel bir sistem olarak, sürekli eşitsizliği gerektirirken, iktisadi süreçlerin sürekli yeniden yapılanmasını da gerektirmektedir. İşte bu nedenle, bugün belli bir hiyerarşik toplumsal ilişkiler kümesini güvence altında tutan şey yarın için geçerli olmayabilir. İşgücünün davranışı, sistemin meşruiyetini bozmadan değişmelidir. O nedenle, etnik grupların yinelenen doğuşları, yeniden yapılanmaları ve kayboluşları iktisadi mekanizmanın işleyişinin esnekliği açısından son derece yararlı bir araçtır.

Halklık, tarihsel kapitalizmin çok önemli bir kurumsal yapımıdır. Asli bir dayanaktır ve bu haliyle, sistem daha fazla yoğunluk kazandıkça, giderek daha önemli olmuştur. Bu anlamda, yine asli bir dayanak olan ve önemi giderek artan devlet gibidir. Dünya-tarihsel Gesellschaft'ımız içinde, yani kapitalist dünya ekonomisi içinde biçimlenen bu temel Gemeinschaft'lara giderek daha az değil daha çok bağlanıyoruz.

Marx'ın da Weber'in de iyi bildikleri gibi sınıflar halklardan gerçekten oldukça farklı yapımlardı. Sınıflar "nesnel", yani analitik kategoriler, bir tarihsel sistemdeki çelişkilere ilişkin ifadelerdir ve toplumsal cemaatlerin tanımı değildirler. Sorun bir sınıf cemaatinin yaratılıp yaratılamayacağı ya

da hangi koşullarda yaratılabileceğidir. Bu, ünlü an sich/für sich [kendinde / kendi için] ayrımıdır. Kendi için sınıf çok nadir bir varlıktır.

Bitirmeden önce son bir nokta olarak; belki de bunun nedeni inşa edilmiş "halkların" —ırkların, ulusların, etnik grupların— "nesnel sınıf"la eksik de olsa çok yoğun ilişki içinde olmalarıdır. Sonuç, modern dünyada sınıf tabanlı siyasal etkinliklerin büyük bir oranının halk tabanlı siyasal etkinlik biçimini alması olmuştur. Eğer "saf işçi örgütleri denilen, ancak aslında çoğu zaman örtük ve defacto "halk" tabanına sahip olan örgütlere yakından bakarsak, halk-dışı katıksız bir sınıf terminolojisi kullandıklarında bile, bu oranın genelde düşündüğümüzden daha yüksek çıktığını görürüz.

Dünya solu, dünya işçilerinin yüzyıldan uzun bir zamandır fazla sık bir biçimde, "halk" biçimleri içinde örgütledikleri ikileminden yakınmıştır. Fakat bu çözülebilir bir ikilem değildir. Sistemin çelişkilerinden doğmaktadır. Halk tabanlı siyasal etkinlikten tamamen ayrı olan kendi için sınıf etkinliği olamaz. Bunu, sözde ulusal kurtuluş hareketlerinde, tüm yeni toplumsal hareketlerde, sosyalist ülkelerdeki bürokrasi-karşıtı hareketlerde görüyoruz.

Halklığı, olduğu gibi —kesinlikle ilkel sabit bir toplumsal gerçeklik değil, düşman güçlerin birbiriyle mücadele ettiği kapitalist dünya ekonomisinin karmaşık, kil benzeri bir ürünü olarak— anlamaya çalışmak daha anlamlı olmaz mı? Bu sistemde halklığı, hiçbir zaman ne yok edebiliriz ne de olduğundan daha önemsiz bir role düşürebiliriz. Öte yandan ona atfedilen erdemler bizi sersemletmemeli, yoksa bu var olan sistemi meşrulaştırma yolları bizi aldatacaktır. Daha dikkatlice çözümlememiz gereken şey, halklığın bu tarihsel sistem için daha da merkezi hale gelmesiyle, bizi iteceği doğrultulardır; bizi sistemin ikiye ayrıldığı noktada, şu anki tarihsel sistemimizden, onun yerini alacak sistem ya da sistemlere geçişteki belirsiz sürecin çeşitli olası alternatif sonuçlarına doğru iteceği doğrultular...

---

* Bu makale ilk kez Sociological Forum dergisinin II, 2, 1987 tarihli sayısında yayımlanmıştır.

1. I. Wallerstein, Tarihsel Kapitalizm, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, ve bu kitapta "Kapitalist Dünya Ekonomisinde Hane Yapıları ve Emek Gücü Oluşumu" adlı bölüm.

Ulus Biçimi:
Tarih Ve İdeoloji

Etienne Balibar

...hiçbir zaman mevcut olmamış
ve hiçbir zaman olmayacak bir "geçmiş"
—JACQUES DERRIDA *Marges de la Philosophie,* Paris, 1972, s. 72.

Başta Fransız tarihi olmak üzere, ulusların tarihi bugüne dek bize hep, bu tarihlere bir öznenin sürekliliğini atfeden bir anlatı şeklinde sunulmuştu. Böylece ulusun oluşumu, tarihçilerin taraflılıklarının az çok kesinmiş gibi gösterdikleri (Fransa'nın kökenleri nerede aranmalıdır? Galyalı atalarda mı? Capet monarşisinde mi? 89 Devrimi'nde mi? vb.) fakat her durumda özdeş bir şema içinde yer alan bilinçlenmeleri ve aşamaları gösteren yüzyıllık bir "proje"nin tamamlanması olarak belirmektedir. Bu özdeş şema ulusal kişiliğin "ben"inin açığa vurulmasıdır. Bu tür bir temsil kuşkusuz geçmişe ilişkin bir yanılsama meydana getirir, fakat aynı zamanda zorlayıcı kurumsal gerçeklikleri de dile getirir. Yanılsama iki yapılıdır; aşağı yukarı sabit bir toprak üzerinde, yaklaşık olarak tek-anlamlı bir adlandırma altında, yüzyıllardır birbirini izleyen kuşakların birbirlerine değişmez bir töz ilettiklerine inanmaya dayanmaktadır. Ve görünümlerini, kendimizi onun sonuca ulaşması olarak kavramamızı sağlayacak şekilde geçmişe yönelik olarak ayıkladığımız evrimin mümkün olan tek evrim olduğuna, bir kaderi temsil ettiğine inanmaya dayanmaktadır. Proje ve kader ulusal kimlik yanılsamasının simetrik iki yüzüdür. Üçte biri en azından bir tane "yabancı"[1] ataya sahip olan 1988'in "Fransız"ları (Galyalılar'dan söz etmezsek), kolektif olarak kral XIV. Louis'nin tebaasına ancak olması muhtemel olayların art arda gelişi sayesinde bağlı olabilirler; bu olayların nedenlerinin ise ne "Fransa"nın kaderi, ne "krallarının projesi", ne de "halkının" özlemleriyle hiçbir ilgisi yoktur.

Fakat bu eleştiri, ulusal köken mitlerinin güncellik içinde kendini hissettiren somutluğunun gözümüzden kaçmasına neden olmamalıdır. Tamamen inandırıcı bir örnek verelim: "yol açtığı" çelişkili sahiplenmeler nedeniyle, Fransız Devrimi... Her çağdaş ulusun tarihinde hiçbir zaman birden fazla kurucu devrimci olayın olmadığını öne sürmek (Hegel ve Marx'la) mümkündür. (Bu, "aşırı uçtaki" taraflara özgü —ister ulusal kimliğin devrimden önce varolduğunu kanıtlayarak, ister birincisinin tamamlanması olacak yeni bir devrimin gerçekleşmesini bekleyerek— devrimin biçimlerini tekrarlama, ikincil olgularını ve kişilerini taklit etme ve onu geçersiz kılma eğilimini de açıklamaktadır). Sömürgelikten kurtulan (Cezayir ya da Hindistan gibi) "genç" ulusların çağdaş tarihinde yerini aldığı kolayca görülen, fakat son yüzyıllarda "yaşlı" uluslar için de üretilmiş olduğu unutulan ulusal süreklilik ve kökler miti, ulusal oluşumların hayali tekilliklerinin, bugünden geçmişe giderek, gündelik olarak kurulduğu fiili bir ideolojik biçimdi.

"Ulusal Öncesi"Devlet'ten Ulus-Devlet'e

Bu çarpıklık nasıl hesaba katılmalı? Ulusal oluşumun "kökleri" her biri çok farklı eskilikteki birçok kuruma atıfta bulunmaktadır. Gerçekten de bunlardan bazıları çok eskidir. Hem ruhban sınıfının dinsel dilinden hem de "yerel" dillerden ayrı olan, önceleri daha sonraki aristokratik diller gibi idari amaçları olan devlet dili kurumu, Avrupa'da Ortaçağ sonlarına kadar uzanmaktadır; monarşik iktidarın özerkleştirilmesine ve kutsallaştırılmasına bağlıdır. Mutlak monarşinin derece derece oluşması aynı şekilde beraberinde, parasal tekel, göreli mali ve idari merkezileşme, hukuksal standartlaşma ve iç "barışın" sonuçlarını getirmiştir. Böylece sınır ve toprak kurumlarını da kökünden değiştirmiştir. Reform ve Karşı-Reform, Kilise ile Devlet arasındaki (Kilise Devleti ile laik devlet arasındaki) rekabetten birbirlerini tamamlamaya (ve en sonunda devlet dinine) geçişi hızlandırmıştır.

Bütün bu yapılar retrospektif olarak, bize ulus-öncesi imiş gibi görünür; çünkü nihai olarak az çok değişimlerle dahil olacakları ulusal devletin bazı özelliklerini mümkün kılmışlardır. Öyleyse ulusal oluşumun uzun bir "tarihöncesi"nin sonucu olduğu olgusunu bir yana kaydedebiliriz. Fakat bu tarihöncesi, milliyetçi doğrusal kader mitinden özünde farklılaşır.

Öncelikle; zaman içinde ileri ya da geri kaydırılan, hiçbiri kendisinden sonra gelenleri içermeyen, nitel açıdan farklı bir olaylar çokluğundan oluşur. Ardından; bu olaylar yaratılış olarak belirli bir ulusun tarihine ait değildirler. Bugün bize özgün bir etnik kişilikle donatılmış gibi görünenlerin dışındaki siyasal birimleri de içerirler (böylece nasıl sömürge döneminin devlet aygıtı, 20. yüzyılda, "genç uluslar"ın devlet aygıtının habercisi olmuşsa, Avrupa Ortaçağı da modern devletin "Sicilya", "Katalonya" ve "Burgonya" çerçevesi içinde belirişine tanık olmuştur). Ve hatta yaratılış olarak ulus-devletin doğasına ait olmadıktan gibi, diğer rakip biçimlere (örneğin "emperyal" biçime) de ait değildirler. Her şey olup bittikten sonra bu olayları ulus biçiminin tarihöncesine kaydeden şey zorunlu bir evrim çizgisi değil, konjonktürel bir ilişkiler zinciridir. Hangisi olursa olsun devletlerin ayırt edici niteliği, kurdukları düzeni öncesiz ve sonrasızmış gibi sunmaktır; fakat pratik, gerçeğin neredeyse tam tersi olduğunu gösterir.

Ne var ki tüm bu olaylar, tekrarlanmaları, yeni siyasal yapılarla bütünleşmeleri halinde ulusal oluşumların yaratılışında gerçekten rol oynamıştır. Bu, tam olarak onların kurumsal niteliklerine, devleti kendisine ait olan biçime sokmaları olgusuna bağlıdır. Başka bir deyişle, çok başka (örneğin hanedanla ilgili) amaçların peşinde olan, ulusal olmayan devlet aygıtları derece derece, ulusal devletin unsurlarını üretmişler ya da iradeleri dışında "ulusallaşmış" ve toplumu ulusallaştırmaya başlamışlardır — bu noktada Roma hukukunun canlandırılması, merkantilizm, feodal aristokrasinin evcilleştirilmesi, "devlet menfaati" öğretisinin oluşturulması, vb. akla gelmektedir. Ve, modern döneme yaklaşıldıkça bu unsurların birikiminin dayattığı zorlama daha da güçlü görünmektedir. Bu da tersine çevrilemezlik eşiği sorununu gündeme getirir.

Şiddetli çelişkilerle dolu iki yüzyıl boyunca bir yandan egemen devletler sistemi şeklini ortaya çıkaran, diğer yandan ulus biçiminin insan toplumlarının neredeyse bütününe yavaş yavaş yayılmasını dayatan bu eşik, hangi anda, hangi nedenlerle aşılmıştı? Ben, (elbette ki tek bir tarihle özdeşleştirilemeyecek olan[2]) bu eşiğin modern kapitalizme özgü sınıf ilişkilerinin ve pazar yapılarının gelişimine (özellikle de emek gücünün proleterleşmekle kendisini feodal ve loncaya bağlı ilişkilerden tedrici olarak kurtarmasına) tekabül ettiği düşüncesini doğru buluyorum. Fakat genel olarak kabul gören bu sav bir çok kesinleştirme gerektirir.

Kapitalist üretim ilişkilerinden ulus biçimini "çıkarsamak" mümkün değildir. Parasal dolaşım ve ücretli emeğin sömürüsü mantıksal olarak, belirli bir devlet biçimini içermez. Ayrıca, birikimin içerdiği realizasyon alanı —kapitalist dünya pazarı— "iktisat dışı" koşulların dayattığı ya da toplumsal sermayenin belirlenmiş kesimlerince kurumlaştırılmış olan ulusal sınırlamaları aşmak yolunda özsel bir eğilim taşır. Bu koşullarda, ulusun oluşumunda bir "burjuva projesi" görmeye devam edebilir miyiz? Marksizm'in liberal tarih felsefelerinden devraldığı bu formülasyonun kendi hesabına tarihsel bir mit oluşturması mümkündür. Fakat bana öyle geliyor ki, Braudel ve Wallerstein'ın ulusların inşasını kapitalist pazar soyutlamasına değil, onun somut tarihsel biçimine bağlayan görüşlerini yeniden ele alarak bu güçlüğü giderebiliriz. Bu somut tarihsel biçim, farklı birikim ve emek gücü sömürüsü yöntemlerine tekabül eden ve aralarında eşitsiz mübadele ve hâkimiyet ilişkilerinin kurulduğu bir "merkez" ve "çevre" etrafında örgütlenmiş ve hiyerarşikleştirilmiş bir "dünya ekonomisi" biçimidir.[3]

Ulusal birimler, küresel bir dünya ekonomisi yapısından yola çıkarak, orada belli bir dönemde oynadıkları role göre, merkezden başlayarak oluşur. Daha doğrusu, merkezin çevre üzerindeki hâkimiyetinin rakip araçları olarak birbirlerine karşı oluşur. Bu ilk kesinleştirme temeldir, çünkü Marx'ın ve özellikle de Marksist iktisatçıların "ideal" kapitalizmlerinin yerine, emperyalizmin erken görüngülerinin ve savaşların sömürgeleştirmeyle eklemlenmesinin belirleyici bir rol oynadığı bir "tarihsel kapitalizm" koyar. Bir anlamda her modern ulus sömürgeleştirmenin bir ürünüdür: aşağı yukarı daima ya sömürgeci ya sömürge, bazen de ikisi birden olmuştur.

Fakat ikinci bir kesinleştirme gereklidir. Braudel ve Wallerstein'ın en güçlü kanıtlarından biri kapitalizmin tarihinde ulusal biçimden başka "devletsel" biçimlerin de ortaya çıktığını ve bu biçimlerin sonuçta bastırılmadan ya da araçsallaştırılmadan önce bir süre onunla rakip olarak kaldığını göstermektedir. Bunlar imparatorluk biçimi ve özellikle de bir ya da birden çok kenti merkez almış uluslarötesi bir siyasal-ticari ağ biçimidir.[4] Bu biçim bize, kendinde-"burjuva" bir siyasal biçimin değil, birçok biçimin varolduğunu gösterir (Hanse örneği ele alınabilir; fakat 17. yüzyılda Provinces-Unies'nin tarihi, dinsel ve zihinsel hayat da dahil tüm toplumsal hayata yansıyan bu alternatif tarafından kesin bir şekilde belirlenmiştir). Başka bir deyişle, doğmakta olan kapitalist burjuvazi birçok hegemonya biçimi arasında —koşullar gereğince— "kararsızlığa düşmüş"

gibi görünmektedir. Daha doğrusu, dünya ekonomisi kaynaklarını sömüren farklı sektörlere bağlı olarak, farklı burjuvazilerin varolduğunu söyleyelim. Eğer "ulusal burjuvaziler" sonunda, sanayi devriminden bile önce (ama "gecikmeler" ve "uzlaşmalar", yani diğer egemen sınıflarla kaynaşmalar pahasına) üstün geldilerse, muhtemelen bunun nedeni, hem mevcut devletlerin silahlı güçlerini içeride ve dışarıda kullanmaya ihtiyaç duymaları, hem de köylülüğü yeni iktisadi düzenin buyruğu altına almak, onları mamul malların alıcı piyasası ve "özgür" emek gücü yatakları yapmak için köylere sızmak zorunda olmalarıydı. Öyleyse son tahlilde, ulusal devletlerin kuruluşunu her birinin kendi tarihiyle ve toplumsal oluşumların ulusal oluşumlara tekabül eden dönüşümleriyle, anlatan şey "saf iktisadi mantık değil, sınıf mücadelesinin somut biçimleridir.

Toplumun Ulusallaşması

Dünya ekonomisi, toplumsal oluşumların yerel sonuçlar olmanın ötesine gidemediği, bütünsel olarak değişmez, kendi kendini düzenleyen bir sistem değildir; iç çelişkilerinin öngörülemez diyalektiğine tabi olan bir baskılar sistemidir. Tüm birikim alanı içinde dolaşan sermayelerin kontrolünün merkezde gerçekleştirilmesi küresel olarak gereklidir; fakat bu yoğunlaşmanın hangi biçim altında gerçekleşeceği sürekli bir mücadelenin konusu olmuştur. Ulus biçiminin ayrıcalığı, yerel olarak (en azından tarihsel bir dönem boyunca) heterojen sınıf mücadelelerine hâkim olunmasına ve bunlardan yalnızca bir "kapitalist sınıfın değil, burjuvazilerin, ya da daha doğrusu aynı zamanda hem siyasal, hem iktisadi, hem de kültürel hegemonya kurabilen ve bu hegemonyanın sonucu olan devlet burjuvazilerinin ortaya çıkmasına izin vermiş olmasındadır. Egemen burjuvazi ve burjuva toplumsal oluşumlar, devleti ulusal biçimde yeniden yapılandırarak ve tüm diğer sınıfların statüsünü değiştirerek "öznesiz bir süreç"le karşılıklı olarak oluşmuşlardır. Bu da milliyetçilik ile kozmopolitçiliğin eşzamanlı yaratılışını açıklığa kavuşturur.

Bu varsayım ne denli basitleştirilmiş olursa olsun, ulusun tarihsel bir biçim olarak çözümlenmesi açısından temel bir sonuca yol açmaktadır: çizgisel evrim şemalarından, yalnızca üretim tarzı bağlamında değil siyasal biçimler bağlamında da kesin olarak vazgeçmemiz gerekiyor. Bundan dolayı hiçbir şey bizi, dünya ekonomisinin yeni bir evresinde ulus-devlete

rakip devlet yapılarının yeniden oluşma eğiliminde olup olmadıklarını incelemekten alıkoymuyor. Aslında toplumsal oluşumların zorunlu tek-çizgisel evrimi yanılsaması ile ulus-devletin, siyasal kurumun ("devletin" varsayımsal bir "sonu"na yer açmak yerine) kendini sonsuza dek sürdürecek bir "nihai biçimi" olarak sorgusuz kabul edilmesi arasında örtük ama sıkı bir dayanışma vardır.[5]

Ulus biçiminin evrim ve inşa sürecinin göreli belirsizliğinden kurtulmak için kasten kışkırtıcı bir sorunun dolambaçlı yoluna başvuralım: *Bugün kimin için artık çok geçtir?* Yani, dünya ekonomisinin küresel baskısına ve onun ortaya çıkardığı devletler sistemine rağmen, tamamen ulusa —sadece hukuksal biçimde ve kesin bir çıkışı olmayan sayısız çatışma pahasına— dönüşümlerini *artık* gerçekleştiremeyecek toplumsal oluşumlar hangileridir? *A priori* bir cevap ve hatta genel bir cevap kuşkusuz olanak dışıdır; fakat bu sorunun sadece sömürgelikten kurtuluştan, sermayelerin ve iletişimin uluslararasılaşmasından, dünya çapındaki savaş makinelerinin kurulmasından vb. sonra kurulmuş olan "yeni uluslar" açısından değil, bugün *aynı* olaylardan etkilenen "eski uluslar" açısından da sorulması gereken bir soru olduğu açıktır.

Şöyle denilebilir: "Uluslararası" sayılan kurumlarda temsil edilen ve biçimsel olarak eşit olan bağımsız devletlerin hepsinin, kendi ulusal kültür, yönetim ve ticaret dili ya da dilleriyle, bağımsız askeri güçleri, korunan iç pazarları, paraları ve dünya ölçeğinde yarışan şirketleri ve özellikle de yönetimdeki burjuvazileriyle (ister özel kapitalist bir burjuvazi olsun ister bir devlet "nomenklatura"sı olsun farketmez, çünkü öyle ya da böyle her burjuvazi bir devlet burjuvazisidir) kendilerini merkez alan uluslar şeklini almaları için artık çok geçtir. Fakat bunun tersi de söylenebilir: Ulusların yeniden üretilmesi, ulus biçiminin yayılması zemini günümüzde, eski çevre ve yarı-çevre ülkelerde olduğundan daha açık değildir; yaşlı "merkez" ise farklı derecelerde, hâkimiyetinin eski biçimlerine bağlı olarak, ulusal yapıların çözülmesi aşamasına —böylesi bir çözülmenin sonucu uzak ve belirsiz gibi görünüyorsa da— girmiştir. Bununla beraber, bu varsayımda gelecek ulusların eskilere benzemeyeceği açıktır. Günümüzde dört bir yanda (Kuzey ve Güney, Doğu ve Batı) milliyetçiliğin genel bir tırmanışına tanık olunduğu olgusu bu tür bir ikilemi ortadan kaldırmaz. Bu ikilem uluslararası devletler sisteminin biçimsel evrenselliğinin parçasıdır. Çağdaş milliyetçilik, dili ne olursa olsun, "dünyanın yaşı"na oranla ulus biçiminin gerçek yaşı hakkında hiçbir şey söylemez.

Gerçekte, durumu biraz daha açıklığa kavuşturmak için, ulusal oluşumların tarihinin başka bir ayırt edici niteliğini tartışmaya dahil etmek gerekir. Bu, öncelikle bizzat eski ulusları ilgilendiren, benim toplumun gecikmiş ulusallaşması olarak adlandıracağım şeydir. Bu öyle gecikmiştir ki, sonuçta sonsuz bir görev halini almıştır. Eugen Weber gibi bir tarihçi (ve diğer incelemelerde onu izleyenler) Fransa örneğinde yaygın okullaştırmanın, bölgelerarası işgücü göçü ve askerlik hizmeti sonucu inançların ve âdetlerin kaynaşmasının, siyasal ve dinsel çatışmaların yurtsever ideolojinin üstünlüğü altına girmesinin 20. yüzyılın başından daha eskiye uzanmadığını göstermiştir.[6] Weber'in kanıtlaması, Fransız köylüsünün ancak çoğunluk sınıfı olarak kaybolmak üzereyken "ulusallaştığını" düşünmemize yol açar (bu kayboluşun da ulusal siyasetin temelinde yatan korumacılıkla geciktirildiği söylenir). Gerard Noiriel'in daha yakın zamandaki çalışması ise 19. yüzyılın sonundan beri "Fransız kimliğinin", hep göçmen halkları bütünleştirme kapasitesine bağımlı olduğunu göstermektedir. Sorunun amacı bu kapasitenin kendi sınırına mı dayandığını, yoksa aynı biçimde gerçekleşmeye devam edip edemeyeceğini öğrenmektir.[7]

O halde ulusal oluşumun göreli istikrarının nedenlerini tam olarak belirlemek için, ortaya çıkışının ilk eşiğine başvurmak yeterli değildir. Kendimize, kent ve kırın eşitsiz gelişiminin, sanayileşme ve sanayisizleşmenin, sömürgeleştirmenin ve sömürgelikten kurtuluşun, savaşların, devrimlerin geri tepişinin, uluslar-üstü "blok"ların kuruluşunun... yani en azından sınıf çatışmalarının ulusal devletin "konsensus"uyla kısıtlandığı sınırların ötesine sürüklenmesi riskini taşıyan tüm bu olaylar ve süreçlerin pratikte nasıl aşıldığını sormamız gerekir. Denilebilir ki, bugün Fransa'da mutatis mutandis diğer eski burjuva oluşumlarda olduğu gibi, kapitalizmin getirdiği çelişkileri çözmeye, henüz tamamlanmadığı halde ulus biçimini yeniden yapmaya (ya da daha tamamlanmadan bozulmasını önlemeye) olanak sağlamış olan şey ulusal-toplumsal devlet kurumudur; yani iktisadın yeniden üretimine ve özellikle bireylerin formasyonuna, aile yapılarına, halk sağlığına ve genelde "özel hayat"ın tüm alanlarına "müdahale eden" bir devlet kurumudur. Bu eğilim —daha sonra ele alacağım— ulus biçiminin ortaya çıkışından beri vardır, fakat 19. ve 20. yüzyıllar süresince başat hale gelmiştir ve bunun sonucunda her sınıftan bireyin varlığı tümüyle ulus-devletin yurttaşı statüsüne, yani belli bir milliyete aidiyet sıfatına tabi kılınmıştır.[8]

Halkın Oluşturulması

Bir toplumsal oluşumun kendini ulus olarak yeniden oluşturabilmesi, ancak bireyin doğumundan ölümüne dek bir gündelik pratikler ve aygıtlar ağıyla bir homo nationalis olarak —aynı zamanda homo economicus, homo politicus ve homo religious olarak— kurulabilmesiyle mümkündür. İşte bu yüzden ulus biçimi sorunu —ki artık açık olduğunu varsayıyorum— böylesi bir kuruluşun hangi tarihsel koşullarda, hangi iç ve dış güçlerin ilişkileri sayesinde ve aynı zamanda, temel maddi pratiklerin hangi sembolik biçimleri sayesinde mümkün olduğu sorusunda yatmaktadır. Bu soruyu sormak, toplumların uluslaşmasının uygarlıktaki hangi geçişe tekabül ettiğini, bireyliğin milliyetle belirlenen şekillerinin neler olduğunu sormanın başka bir biçimidir.

Canalıcı olan nokta şudur: Ulusu bir "cemaat" yapan nedir? Daha doğrusu, ulusun kurduğu cemaat biçimini diğer tarihsel cemaatlerden özgül bir biçimde ayıran nedir?

Geleneksel olarak bu kavrama bağlanan antitezleri derhal bir kenara bırakalım: öncelikle de "gerçek" cemaat ile "hayali" cemaati. Kurumların işleyişiyle yeniden oluşturulan her toplumsal cemaat hayalidir, yani bireysel bir varoluşun kolektif bir anlatı örgüsüne yansıtılmasına, ortak bir ismin kabul edilmesine ve (yeni durumlar için türetilmiş ve tekrarlana tekrarlana yerleştirilmiş de olsalar) çok eski bir geçmişin izleri olarak yaşanan geleneklere dayanmaktadır. Fakat bu, bazı koşullarda sadece hayali cemaatlerin gerçek olduklarını belirtmekle aynı kapıya çıkar.

Ulusal oluşumlar söz konusu olduğunda, gerçek olanda kayıtlı olan tahayyül, "halk" tahayyülüdür. Bu, kendisini daha baştan devlet kurumunun içinde bulan, diğer devletler karşısında bu devleti "kendisinin" diye kabul eden ve özellikle de siyasal mücadeleleri onun ufkunda gören, örneğin toplumsal devrim ve reform özlemlerini, kendi ulusal "devletinin" dönüşüm projeleri şeklinde formüle eden bir cemaatin tahayyülüdür. Bu olmadan ne "örgütlü şiddet tekeli"ne (Max Weber) ne de "ulusal-kitlesel irade"ye (Gramsci) sahip olabilir. Fakat böylesi bir halk doğal olarak varolmaz, bir eğilim biçiminde inşa edildiğinde bile varlığı kesin değildir. Hiçbir modern ulus —bir kurtuluş savaşı yürütürken bile— verili bir "etnik" temele sahip değildir. Ve öte yandan, ne denli eşitlikçi olursa olsun, hiçbir modern ulus sınıf çatışmalarının ortadan kaldırılmasına tekabül etmez. Şu halde esas sorun halkı üretmektir. Daha iyisi: Halkın kendi kendisini ulusal cemaat

olarak devamlı bir biçimde üretmesidir. Ya da, halkın herkesin gözünde "bir halk olarak", yani siyasal iktidarın temeli ve kökeni olarak görünmesini sağlayan birlik etkisini ortaya çıkarmaktır.

Soruyu bu açıdan ilk tasarlayan Rousseau'dur: "Bir halkı halk yapan nedir?" Bu soru, temelde biraz önce karşımıza çıkan sorudan farklı değildir: Bireyler nasıl ulusallaştırılırlar, yani başat ulusal aidiyet biçiminde nasıl toplumsallaşırlar? Bu da bizi bir diğer yapay ikilemden hemen kurtarır: Söz konusu olan, kolektif bir kimliğin karşısına bireysel kimlikleri koymak değildir. Çünkü her kimlik bireyseldir, ancak tarihsel olanı dışında bireysel hiçbir kimlik yoktur. Yani toplumsal değerler, kolektif semboller ve davranış kuralları zemininde inşa edilmiş olanı dışında, bireysel bir kimlik hiçbir zaman yoktur. Bireyler hiçbir zaman (kitle hareketlerinin "kaynaştırıcı" pratikleri ya da duygusal ilişkilerin yakınlığında bile) birbirleriyle özdeşleşmezler, fakat hiçbir zaman da yalıtılmış bir kimlik —bu özünde çelişkili bir kavramdır— edinmezler. Asıl soru bireysel kimliğin baskın işaretlerinin zamanla ve kurumsal çevreyle nasıl dönüştüğüdür.

Halkın (ya da ulusal bireyliğin) tarihsel yaratımı sorusuna, fetihleri, toplulukların yer değiştirmelerini ve "ülkeleşmenin" idari pratiklerini tanımlayarak cevap vermekle yetinemeyiz. Kendilerini tek bir ulusun üyesi olarak algılayacak bireyler, ya göçle oluşmuş uluslarda (Fransa'da, Amerika Birleşik Devletleri'nde) olduğu gibi çeşitli coğrafi kökenlerden yola çıkarak dışarıdan toplanmışlardır ya da hepsini içeren tarihsel bir sınırın içinde birbirlerini karşılıklı olarak kabul etmeye yönelmişlerdir. Halk, ortak bir yasaya tabi kılınan farklı topluluklardan hareketle inşa edilir. Fakat her durumda, birliğin modeli bu inşadan "önce" gelmelidir: Birleşme süreci (ki bunun başarısı örneğin savaşta toplu seferberlikle, yani ölüme kolektif bir şekilde meydan okuma kapasitesiyle ölçülebilir) özgül bir ideolojik biçimin inşasını gerektirir. Bu biçim, hem bir kitle görüngüsü hem de bir bireyleşme görüngüsü olmak, "bireylerin özneliğe çağrılması"nı (Althusser) gerçekleştirmek zorundadır; bu çağırma, siyasal değerlerin aşılanmasından çok daha etkilidir, daha doğrusu bu aşılamayı daha temel ("ilkel" diyebileceğimiz) bir süreçle, kin ve sevgi duygularının sabitleşmesi süreciyle ve "kendilik" temsilinin süreciyle bütünleştirir. Bu biçim, bireylerle ("yurttaşlarla") toplumsal gruplar arasındaki iletişimin a priori bir koşulu haline gelmek zorundadır. Ama bunu, bütün farklılıkları ortadan kaldırarak değil, bu farklılıkları "biz" ve "yabancılar" arasındaki, üstün gelen ve azalmazmış gibi yaşanan bir sembolik farklılık haline gelecek şekilde görelileştirerek ve

kendine tabi kılarak yapmalıdır. Başka deyişle, Fichte'nin 1808'deki Alman Ulusuna Söylev'inde önerdiği terminolojiyi kullanırsak, devletin "dış sınırlarının" aynı zamanda "iç sınırları" haline gelmesi gerekir; ya da dış sınırların, kişiye devletin zaman ve mekânında her zaman için "evindeymiş" gibi olunmuş ve hep öyle olunacak bir yer gibi yaşama olanağı sağlayan, herkesin kendinde taşıdığı kolektif bir iç kişiliğin yansıtılması ve korunması olarak kalıcı bir biçimde düşünülmeleri gerekir ki bu da bizi aynı noktaya getirir.

Bu ideolojik biçim hangisi olabilir? Koşullara göre bu ideolojik biçim yurtseverlik ya da milliyetçilik olarak adlandırılacaktır; bu biçimin inşasını kolaylaştıran ya da gücünü açığa çıkaran olaylar sıralanacaktır; kökeni, devlete bir şekilde kitlesel bilinci türetme olanağı veren siyasal yöntemlere, (Machiavelli ve Gramsci'nin dedikleri gibi) "zor" ve "eğitim" birleşimine dayandırılacaktır. Fakat bu türetme bir dış görünüşten ibarettir. Öyleyse etkililiğinin en derindeki nedenlerini bulmak için, siyasal felsefede ve sosyolojide üç yüzyıldan beri yapıldığı gibi, yurtseverlik ve milliyetçiliği modern zamanların dini değilse de, bir din sayarak, din analojisine dönülecektir.

Bu cevapta kaçınılmaz olarak bir doğruluk payı vardır. Bunun nedeni sadece, dinlerin de "ruh"tan ve bireysel kimlikten yola çıkarak cemaat biçimleri kurmaları, toplumsal bir "töre" emretmeleri değil, aynı zamanda teolojik söylemin, bireyler arasında fedakârlık bağını kurmaya ve hukuk kurallarına "doğruluk" ve "yasa" damgasını vurmaya olanak sağlayan, devletin kutsallaştırması ve ulusun idealleştirilmesine model oluşturmasıdır.[9] Her ulusal cemaatin, şu ya da bu zamanda, bir "seçilmiş halk" olarak sunulması zorunlu olagelmiştir. Bununla birlikte klasik dönemin siyasal felsefeleri bu analojinin yetersizliğini kabul etmişti; "medeni dinler" oluşturma girişimlerinin başarısızlığı, "devlet dininin" sonuçta ulusal ideolojinin geçici bir biçimi olmaktan (bu geçiş uzun sürse ve ulusal savaşlara dinsel savaşlar ekleyerek önemli sonuçlar yaratsa bile) öteye gitmemesi olgusu ve teolojik evrensellikle milliyetçiliğin evrenselliği arasındaki bitmeyen çatışma da bunu kanıtlamıştır.

Aslında tam ters yönde akıl yürütmek gerekir: Ulusal ideoloji, tartışılmaz bir biçimde, dinsel cemaatleri sağlamlaştıran kutsallık duygusunun, sevgi, saygı, fedakârlık, korku duygularının aktarılabileceği düşünsel gösterenler (her şeyden önce ulusun, "vatanın" adı) taşır; ama bu aktarımı mümkün kılan şey başka bir tip cemaatin söz konusu oluşudur. Analoji, kendini, daha

derin bir farklılık üzerine kurar; bu farklılık olmadan, dinsel kimliğin biçimleriyle neredeyse tamamen bütünleşen ulusal kimliğin, sonuçta onun yerini alışını ve onu "ulusallaşmaya" mecbur kılışını anlamak mümkün değildir.

Kurgusal Etniklik ve İdeal Ulus

Ulusal devletin kurduğu cemaate kurgusal etniklik adını veriyorum. Bu, kurgu teriminin, yukarıda belirttiklerime uygun olarak tarihsel sonuçları olmayan basit ve katıksız bir yanılsama anlamında değil, aksine kurumsal bir sonuç, bir "türetme" anlamında, hukuksal geleneğin persona ficta'sı olarak düşünülmesini gerektiren, bilinçli olarak karmaşık bir ifadedir. Hiçbir ulusun doğal olarak etnik temeli yoktur, fakat toplumsal oluşumlar ulusallaştıkça, içerdikleri, paylaştıkları ya da hükmettikleri topluluklar da "etnikleşir"; yani sanki kendiliğinden bir ilk kimliğe, kültüre, çıkarlara sahip olan, bireyleri ve toplumsal koşulları aşan doğal bir cemaat oluştururmuşçasına geçmişte ya da gelecekte temsil edilir hale gelir.[10]

Kurgusal etniklik, yurtseverliğin nesnesi olan ideal ulusla kayıtsız şartsız örtüşmez, ancak onun için vazgeçilmezdir; çünkü kurgusal etniklik olmasaydı ulus tam olarak, keyfi bir soyutlama ya da bir düşünce gibi görünmekten öteye gidemezdi, yurtseverliğin çağrısı kimseye ulaşmazdı. Devletin önceden varolan bir birliğin ifadesi olarak görülmesine, sürekli olarak, ulusun hizmetinde olma "tarihsel misyon"uyla değerlendirilmesine ve sonuçta siyasetin idealleştirilmesine olanak sağlayan kurgusal etnikliktir. Her bireye tek bir etnik kimlik atfeden ve böylece tüm insanlığı potansiyel olarak aynı sayıdaki ulusa tekabül eden farklı etnik gruplara ayıran evrenselci bir temsil üzerine, halkı kurgusal etnik bir birlik olarak inşa eden ulusal ideoloji, devletin toplulukları kontrol altında tutmak için kullandığı stratejileri haklı çıkarmakla kalmaz, bu toplulukların taleplerini, aidiyet duygusuna, kelimenin iki anlamında dahil eder: kendine ait olmak ve diğer benzerlerine ait olmak. Bu da kişinin, birey olarak açıkça ismini taşıdığı kolektivite adına çağrılabilmesi demektir. Aidiyetin yurttaş olmayla tanımlanması ve ideal ulusun yüceltilmesi aynı sürecin iki yönüdür.

Etniklik nasıl üretilir? Ve nasıl, bir kurgu olarak değil de, kökenlerin en doğalı olarak üretilir? Tarih bize iki büyük rakip yol olduğunu göstermektedir: dil ve ırk. Bu ikisi çoğunlukla birlikte düşünülür, çünkü

sadece bu ikisinin birbirini tamamlaması "halk"ı mutlak bir biçimde özerk bir birlik olarak sunmaya olanak verir. İkisi birlikte ulusal karakterin (buna ulusun ruhu ya da özü de diyebiliriz) halka içkin olduğunu ifade eder. Ancak her ikisi de şu anki bireylere, siyasal ilişkilere oranla bir aşkınlık gösterirler. Dil ve ırk, tarihsel toplulukların kökenlerini bir doğa olgusunda (dillerin ve aynı şekilde ırkların çeşitliliğinin bir kader gibi görünmesinde) bulmanın, fakat aynı zamanda bu toplulukların süremlerine bir anlam vermenin, bu süremin olumsallığını aşmanın iki yoludur. Bununla beraber duruma göre bazen biri, bazen diğeri başat hale gelir; çünkü ikisi aynı kurumların gelişimine dayanmaz ve aynı sembollere, aynı ulusal kimlik idealleştirmelerine başvurmaz. Başat yönü dilsel olan ya da ırksal olan bir etnikliğin farklı eklemlenmesinin belli siyasal sonuçları vardır. Bu nedenle ve çözümlemenin netliği açısından ayrı ayrı incelenmelidirler.

Dil cemaati en soyut kavram gibi görünüyor: Oysa gerçekte en somutudur, çünkü bireyleri, içerik olarak onların karşılıklı ilişkilerinin ve konuşulan dilin araçları ile yazılı ve kayıtlı metinlerin sürekli yenilenen bütününü kullanan gidimli iletişimlerinin ortak edimine sahip olan, her an fiili hale gelebilecek bir kökene bağlar. Bu, söz konusu cemaatin doğrudan olması, iç sınırlarının olmaması ya da tüm bireyler arasındaki iletişimin gerçekte "saydam" olması demek değildir. Fakat bu sınırlar her zaman görelidir: Birbirinden çok uzak toplumsal koşullardan gelen bireylerin aralarında hiç bir zaman doğrudan iletişim olmasa bile, birbirlerine kesintisiz bir aracı söylemler zinciriyle bağlıdırlar. Ne gerçekte ne de kağıt üzerinde yalıtılmışlardır.

Ancak bu durumun tarih kadar eski olduğunu sanmayalım. Tersine, belirgin bir biçimde yenidir. Eski imparatorluklar ve Ancilen Régime toplumları da dil olarak ayrı toplulukların yan yana gelmesine; ezen ve ezilen, kutsal olan ve olmayan çevreler arasında tüm bir "çeviri" sisteminin varlığını gerektiren uyuşmaz "dillerin" bir arada bulunmasına dayanmaktadir.[11] Modern ulusal oluşumlarda çevirmenler "halkın" dilini konuşan aktörler, yazarlar, siyasetçiler, gazetecilerdir. Fakat bunu o kadar doğal bir biçimde yaparlar ki daha da çok ayrım getirirler. Bu çeviri her şeyden önce, "dil düzeyleri" arasında bir iç çeviri halini almıştır. Toplumsal farklılıklar, ortak bir kodu ve hatta ortak bir normu gerektiren, ulusal dili farklı konuşma biçimleri olarak ifade edilir ve görelileştirilir.[12] Biliyoruz ki bu, yaygın okullaşmayla —ki birincil işlevi budur— aşılanır.

Uzmanlaşmış formasyonlarla ya da seçkinlerin kültürüyle sınırlı olmayan, tümüyle bireylerin toplumsallaştırılmasına zemin oluşturan "kitlesel" kurum olarak okulun gelişimi ile ulusal oluşum arasındaki sıkı tarihsel bağıntının nedeni budur. Okulun, aynı zamanda ulusal ideolojinin aşılandığı —bazen de reddedildiği— yer olması, kesinlikle öncekinden daha az zorunlu olan türev bir görüngüdür. Diyelim ki okullaşma, dilsel cemaat olarak etnikliği üreten ana kurumdur. Ama bunu yapan tek kurum o değildir: Devlet, iktisadi ilişkiler ve aile hayatı da bir anlamda okuldur; bunlar "özellikle" kendisine ait olan ortak bir dille tanınabilen ideal ulusun organlarıdır. Çünkü kesin olan şey, ulusal dilin sadece resmileştirilmiş olması değil, daha temelde bizzat halkın hayatının unsuru olarak, herkesin bu yolda kendi kimliğini ortadan kaldırmadan kendince benimseyebileceği gerçeklik olarak görünebilmesidir. Kesinlikle farklı diller olmayan "sınıf dillerinin" gündelik uyuşmazlığı ve sürtüşmesiyle ulusal bir dil kurumu arasında çelişki değil, tamamlayıcılık vardır. Bütün dilsel pratikler, okul normlarına ya da özel kullanımlara değil, "anadile", yani öğrenmenin ve uzmanlaşmanın kullanımlarının ötesinde ortak bir köken idealine başvuran ve buradan da yurttaşların karşılıklı sevgisi eğretilemesine dönüşen tek bir "dil sevgisi"ne yönelir.[13]

Öyleyse ulusal dillerin tarihinin, birleşmelerindeki ya da dayatılmalarındaki zorlukların, hem "kitlesel" hem de "kültürlü" diller haline getirilmelerinin —ki tüm ulusal devletlerde, çeşitli uluslararası kuruluşların yardım ettiği entelektüellerinin çabalarına rağmen henüz başarılmış olmaktan uzak olduğu bilinmektedir— yol açtığı tarihsel sorulardan bağımsız olarak, kendi kendimize şu soruyu sorabiliriz: Neden dil cemaati, etnikliğin yaratılması için yeterli değildir?

Bu, belki de dil cemaatinin bireysel kimliğe, dilsel gösterenin yapısı nedeniyle verdiği paradoksal özelliklere bağlıdır. Bir anlamda bireyler özneliğe her zaman dil unsuru içinde çağrılırlar, çünkü her çağrı söylem niteliğindedir. Her "kişilik", hukukun, soybilimin, tarihin, siyasal seçimlerin, mesleki niteliklerin, psikolojinin ifade edildiği kelimelerle kurulur. Fakat kimliğin dilsel inşası tanım gereği açıktır. Hiçbir birey ana dilini "seçmez", isteğiyle "değiştiremez". Bununla beraber, birçok dili kendine maletmek ve kendini başka bir şekilde dilin dönüşümlerinin ve söy-leminin taşıyıcısı kılmak her zaman mümkündür. Dilsel cemaat korkunç derecede kısıtlayıcı (R. Barthes bir seferinde "faşist" diye nitelemeye kadar gitmişti) bir etnik hafıza ortaya çıkarır ama bu hafızanın yine de garip bir

işlenebilirliği vardır: dile gireni derhal benimser. Bir anlamda, fazla hızlı yapar bunu. Varlığını, "kökenlerin" bireysel unutuluşu pahasına sürdüren kolektif bir hafızadır. Bu bakımdan yapısal gösterim kazanmış bir kavram olan "ikinci kuşak"tan göçmen, ulusal dili (ve onun dolayımında ulusu da), bizden denilen "kırsal bölgeliler"den birinin oğlu kadar (ki onların çoğu, şimdiye kadar günlük hayatta ulusal dili kullanmazdı) kendiliğinden, "kalıtımsal", duygusal ve düşsel açıdan zorunlu bir biçimde yaşamaktadır. "Ana" dil, "gerçek" annenin dili olmak zorunda değildir. Dil cemaati her zaman var olmuş hissi veren ama sonraki kuşaklara hiçbir kaderi zorunlu kılmayan edimsel bir cemaattir. En mükemmel şekliyle, kim olursa olsun herkesi "asimile eder", kimseyi esirgemez. Sonuç olarak, (öznede kuruluş biçimiyle) herkesi derinden etkiler, ama tarihsel özelliği ancak birbirinin yerine konabilen kurumlara bağlıdır. Koşullar elverdiğinde, farklı uluslara hizmet edebilir (İngilizce ya da İspanyolca hatta Fransızca gibi) ya da onu kullanan toplulukların "fiziksel" yok oluşlarından sonra da hayatta kalabilir (Latince, "eski" Yunanca, "edebi" Arapça gibi). Belirli bir halkla sınırlanması için ek bir özelliğe, ya da bir kapalılık, bir dışlama ilkesine ihtiyacı vardır.

Bu ilke ırk cemaatidir. Fakat burada birbirimizi iyice anlamaya çok dikkat etmeliyiz. Her türden bedensel ya da psikolojik, görünür ya da görünmez özellik, ırksal bir kimlik kurgusu oluşturmak üzere kullanılmaya, dolayısıyla ister aynı ulusun içindeki ister sınırlarının dışındaki toplumsal gruplar arasındaki kalıtımsal ve doğal farklılıkları temsil etmeye elverişlidir. Irksal işaretlerin evrimine ve bunlarla toplumsal çatışmanın farklı tarihsel şekilleri arasındaki ilişkiye başka yerde değindim. Burada ilgilenmemiz gereken şey sadece, ırk ve etnikliği mükemmel bir biçimde özdeşleştirmeye ve ırk birliğinin kendisini bir halkın tarihsel sürekliliğinin nedeni ya da kökeni olarak sunmasına olanak veren sembolik çekirdektir. Oysa ki burada, dilsel cemaatten farklı olarak, siyasal bir birlik oluşturan tüm bireylerin gerçekten ortak bir pratiği söz konusu olamaz. Burada söz konusu olan, iletişimin eşdeğeri değil, bir anlamda ikinci dereceden bir kurgudur. Bununla birlikte bu kurgu da etkililiğini gündelik pratiklerden, bireylerin "hayatını" doğrudan yapılandıran ilişkilerden almaktadır. Ve özellikle dil cemaati bireylerin eşitliğini ancak aynı anda dilsel pratiklerin toplumsal eşitsizliğini "doğallaştırarak" sağlayabildiği halde, ırk cemaati toplumsal eşitsizlikleri, daha da zıt anlamlılık içeren bir "benzerlik" içinde eritir:

Uzlaşmaz karşıtlıkları açığa vuran toplumsal farklılığı, ona "sahte" ve "gerçek" yurttaş arasında bir bölünme biçimi vererek etnikleştirir.

Böylece, burada bir paradoksun aydınlatılabileceğini düşünüyorum. Irk düşüncesinin (ve onun demografik, kültürel eşdeğerlerinin) sembolik çekirdeği soybilimin şemasıdır; yani sadece, bireylerin soy zincirinin bir kuşaktan öbürüne, hem biyolojik hem de ruhsal bir töz ilettiği ve aynı zincirin, bireyleri, "akrabalık" denilen zamana bağlı bir cemaatin içine aldığı düşüncesidir. İşte bu nedenle, ulusal ideolojinin, aynı halkı oluşturan bireylerin hısım oldukları (ya da bir buyruk tarzında, geniş bir akrabalık çevresi oluşturmaları gerektiği) önermesini ifade etmesinden itibaren bu ikinci etnikleşme kipiyle karşı karşıyayızdır.

Burada, böylesi bir temsilin, hiçbir ulusal yanı olmayan toplumların ve cemaatlerin özelliklerini nitelediği söylenerek itiraz edilebilir. Fakat ulus biçimi ile modern ırk düşüncesini eklemleyen yenilik tam da bu noktada önem taşımaktadır. Bu düşünce, geleneksel tercihli evlilik ve soy sistemlerince kodlanmış olduğu (ve hâlâ kodlandığı) şekliyle "özel" soykütüklerinin silinmesiyle bağlantılıdır. Bir ırk cemaati düşüncesi ancak, akrabalık sınırlarının klan düzeyinde, komşuluk cemaati düzeyinde ve en azından kuramsal olarak toplumsal sınıf düzeyinde, hayali olarak bir milliyetin eşiğine taşınmak üzere erimesiyle ortaya çıkar: "yurttaşlardan" herhangi biriyle ittifakı yasaklayan hiçbir şey olmadığı, hatta tersine bu, "normal" ve "doğal" olan tek ittifak gibi göründüğü zaman ortaya çıkar. Irk cemaati büyük bir aile gibi, ya da aile ilişkilerinin ortak kılıfı ("Fransız", "Amerikalı", Cezayirli" ailelerin cemaati) gibi temsil edilmeye elverişlidir.[14] O halde ait olduğu toplumsal durum ne olursa olsun her bireyin bir ailesi vardır, ama aile —mülkiyet gibi— bireyler arasında olumsal bir ilişkiye dönüşür. Bu konuda daha fazla şey söyleyebilmek için ailenin, bu noktada az önce okulun olduğu kadar merkezi bir rol oynayan ve ırk söyleminin tamamında varolan bu kurumun tarihini tartışmamız gerekmektedir.

Okul ve Aile

Bu noktada, evlilik hukukunun antropolojik, edebi konu olarak "özel hayat"ın egemen bakış açılarının etkisi altındaki aile tarihinin boşluklarıyla karşı karşıya geliriz. Günümüzün aile tarihi yazımının gözde teması,

(anababa çifti ve çocuklardan kurulu) "çekirdek aile" ya da küçük ailenin ortaya çıkışıdır. Bunun tartışılmasının nedeni çekirdek ailenin burjuva toplumsallaşma biçimlerine bağlı, özgül biçimde "modern" (18. ve 19.yüzyıl) bir görüngü mü (bu Ariés ve Shorter'ın tezidir), yoksa kilise hukukunun ve Hıristiyan otoritelerin evlilik üzerindeki kontrolünün uzun süreden beri hazırladıkları bir evrimin sonucu mu (Goody'nin tezi) olduğunu bulmaktır.[15] Gerçekte bu konumlar bağdaşmaz değildir. Fakat daha çok, bizim için en önemli olan soruyu gölgede bırakma eğilimindedir. Bu soru da hukuk devletinin kurulmasından ve ailenin yasal olarak düzenlenmesinden bu yana (ki Napoleon Yasaları bunun prototipidir) ulusal devletin, verasetin düzenlenmesinden doğum kontrolünün örgütlenmesine dek varan müdahalesi sonucu, "geniş" akrabalık ilişkilerinin azalması ile aile ilişkilerinin ağırlık kazanması arasında yavaş yavaş gelişen bağıntıdır. Burada belirtelim ki, çağdaş ulusal toplumlarda, bazı soykütüğü "man-yakları", bazı aristokrasi "nostaljikleri" dışında; soykütüğü, ne kuramsal bir bilgi ne bir sözlü hafıza nesnesi ne de özel bir şekilde kaydedilmiş ve korunmuş bir şeydir: Günümüzde soyzinciri ve evlilik arşivlerini tutan ve saklayan devlettir.

Burada yine yüzeysel bir düzey ile derin bir düzey arasına ayrım getirmek gerekir. Yüzeysel olan düzey, özellikle Fransız siyasal geleneğinde, milliyetçilikle zamansız bir biçimde birleştirilen aile yanlısı söylemdir (bu da muhafazakâr milliyetçiliği oluşturan unsurlardandır). Derin olan düzey ise, "özel hayat'ın, sınırlı "ailevi mahremiyetin" ve devletin aile siyasetinin, kamusal alanda yeni bir nüfus kavramına ve bunun ölçülmesinin demografik tekniklerine, ahlak ve sağlık açısından kontrolüne ve yeniden üretimine yol açan eşzamanlı ortaya çıkışlarıdır. Öyle ki modern ailevi mahremiyet, devletin yapılarının kapısından giremediği özerk bir alan olmanın tam zıddındadır; döllenmeye göre düzenlenmiş cinsiyet ilişkilerinden başlayarak, bireyler arasındaki tüm ilişkilerin doğrudan "yurttaşlığa ilişkin" bir işlev yüklendiği ve devletin sürekli yardımıyla mümkün kılındığı bir alandır. Bu aynı zamanda cinsel olarak "sapkın" davranışların, önceki toplumlarda daha çok dinsel bir sapkınlık havasına bürünmesine rağmen, modern ulusal oluşumlarda kolayca anarşist bir havaya bürünmelerini anlamamıza da olanak sağlamaktadır. Halk sağlığı ve sosyal güvenlik, günah çıkaran papazın yerini almıştır; ama aynı koşullarda değil, hem yeni bir "özgürlük" ve yeni bir desteği, hem yeni bir misyonu ve bundan dolayı da yeni bir talebi devreye sokarak. Böylece soya dayalı

akrabalık, kuşak dayanışması ve geniş ailenin iktisadi işlevleri kayboldukça bunların yerini alan doğal bir mikro-toplum ya da katıksız "bireyci" bir sözleşme ilişkisi değil, ailenin ulusallaşması olmuştur. Bu ulusallaştırılmanın da karşılığı, ulusal cemaatin, sahte-içeriden-evlilik kurallarıyla sınırlı, yansımasını belki de önceki kuşaklardan çok ortak gelecek kuşaklarda bulmaya elverişli sembolik bir akrabalıkla özdeşleştirilmesidir.

İşte bu yüzden, "burjuva" ailesiyle ulusal biçimdeki toplumun karşılıklı ilişkisinde her zaman için bir soyarıtımı düşüncesi gizlidir. Aynı şekilde, milliyetçiliğin cinsiyetçilikle gizlice bağlantılı olmasının nedeni de budur; aynı otoriter geleneğin tezahürleri olmalarından ziyade karı-koca arasındaki aşkta ve çocukların yetiştirilmesinde görülen cinsel rol eşitsizliği, devletin hukuki, iktisadi, eğitsel ve tıbbi aracılık yapmasına yol açacak bir tutunma noktası olduğu ölçüde böyledir bu. Ve son olarak yine bu nedenle milliyetçiliğin bir "kabilecilik" olarak temsili —ki bu, milliyetçiliğin dinsel yorumuna karşı sosyologların en büyük alternatifidir— hem yanıltıcı hem de açıklayıcıdır. Yanıltıcıdır, çünkü milliyetçiliği aslında ulus-devletle bağdaşmayan (bunu soya dayalı ya da kabileci dayanışmaların güçlü bir şekilde sürdüğü her yerde ulusun kuruluşunun başarısızlığından anlayabiliriz) arkaik cemaat biçimlerine doğru bir gerileme olarak tasarlamaktadır. Ancak ulusun bir akrabalık tahayyülünün yerine bir başkasını koyması ve bunun bizzat ailenin dönüşümüne az çok temel oluşturması konusunda açıklayıcıdır. Aile dönüşümü "tamamlanmış" olduğuna, yani cinsiyet ilişkileri ve döllenme soy düzeninden tamamen sıyrıldığına göre, ulus biçiminin kendini durmadan (en azından egemen biçim olarak) yenileme-üretmeye nereye kadar devam edebileceği sorusunu sormamızı zorunlu kılan da budur. Böylece insan "ırkları"nın ne olduğunu kavramanın ve bu temsili, etnikliğin üretiminde kullanmanın maddi olasılıklarının sınırına gelinecektir. Fakat kuşkusuz henüz o noktada değiliz.

Althusser, "devletin ideolojik aygıtları" tanımının taslağında burjuva toplumlarında egemen ideolojinin çekirdeğinin aile-kilise ikilisinden aile-okul ikilisine geçtiğini söylerken haksız değildi.[16] Bununla beraber, bu formülasyona iki düzeltme getirmeyi deneyeceğim. Öncelikle şu ya da bu kurumun kendiliğinde, bir "devletin ideolojik aygıtı"nı oluşturduğunu söyleyecek değilim: Bu ifadenin tam olarak karşıladığı şey daha ziyade birden çok egemen kurumun birleşik işleyişidir. Ardından, okul eğitiminin ve aile hücresinin çağımızdaki öneminin sadece emek gücünün yeniden

üretiminde üstlendikleri işlevsel rolden değil, bu yeniden üretimi kurgusal bir etnikliğin yapılışına, yani nüfus politikalarında (Foucault bunlara ilham verici ama ikircil bir terim kullanarak "biyo-iktidarlar"[17] diyordu) örtük olarak içerilen bir ırk cemaati ve bir dil cemaati eklemlenmesine bağımlı kılmalarından da kaynaklandığını düşünmeyi önereceğim. Belki de okul ve ailenin başka yanları da vardır ya da başka bakış açılarına göre de incelenmeleri gereklidir. Tarihleri, ulus biçiminin ortaya çıkışından önce başlamaktadır ve o zamandan bu yana sürmektedir. Fakat okul ve ailenin birlikte, burjuva toplumlarındaki giderek artan karşılıklı bağımlılıklarıyla ve bireyler yetiştirme süresini sonuna dek paylaşma eğilimleriyle açığa vurdukları egemen ideolojik aygıtı oluşturmalarını sağlayan şey ulusal önemleridir; yani etnikliğin üretimindeki doğrudan önemleridir. Bu anlamda burjuva toplumsal oluşumlarda okul ve aileye eklenen diğer kurumların yanı sıra eğitim ve aileyle ilgili kurumları kendi amaçları için kullanan; varlığıyla milliyetçiliğin hegemonyası için temel oluşturan "devletin ideolojik aygıtı" yalnızca bir tanedir.

Bu varsayımı sonuçlandırmak için bir noktaya dikkat çekeceğim. Eklemlenme hatta tamamlayıcılık, uyum demek değildir. Dilsel etniklik ve ırksal (ya da kalıtımsal) etniklik bir anlamda birbirlerini dışlar. Yukarıda dil cemaatinin açık olduğunu, buna karşın ırk cemaatinin ilke olarak kapalı göründüğünü öne sürmüştüm (ırk cemaati kendi ölçülerine göre aslen o ulustan olmayanları durmaksızın, kuşaklar boyu, cemaatin dışında ya da "alt", "dış" sınırında tutmaya —kuramsal olarak— yöneldiği için kapalıdır). Bunlar her iki durumda da ideal temsillerdir. Kuşkusuz ırk sembolizmi, üzerine kurulu olduğu antropolojik evrensellik öğesiyle (kuşaklar zinciri, tüm insanlığa yayılmış akrabalık mutlağı) bir yasaklar ve ırk ayrımcılığı tahayyülünü birleştirmektedir. Fakat pratikte göçler ve gruplar arası evlilikler bu yolla yansıtılan sınırları (baskıcı politikaların "melezleşmeyi" suç saydıkları durumlarda bile) durmadan ihlal etmektedirler. Nüfusların karışımı için gerçek engel daha çok kast görüngülerini yeniden kurma eğilimi gösteren sınıf farklılıklarıdır. Etnikliğin kalıtımsal tözünü durmaksızın yeniden tanımlamak gerekir: bu, dün "Cermenlik", "Fransız ırkı", ya da "Anglosakson'du, bugün "Avrupalılık" ya da "Batılılık"tır, gelecekte belki de "Akdeniz ırkı" olacaktır. Bunun tersine, dilsel cemaatin açıklığı, her ne kadar maddi dayanak olarak dillerin birbirlerine çevrilmeleri olasılığına ve dolayısıyla bireylerin dilsel yetilerini çoğaltma kapasitelerine sahipse de, düşünsel bir açıklıktır.

Biçimsel olarak eşitlikçi olan dilsel cemaat aidiyeti —özellikle eğitim kurumu tarafından dolaylı kılındığından— yeniden, topluca sınıf farklılıklarına denk düşen bölünmeler, ayırıcı normlar yaratır. Burjuva toplumlarda okullaşma arttıkça dilsel (dolayısıyla edebi, "kültürel", teknolojik) uzmanlık farklılıkları, bireylere farklı "toplumsal kaderler" getiren kast farklılıkları gibi işlev görmektedir. Bu koşullarda bunların, genelleştirilemeyecek kişisel özellikler taşıyan söz söyleme edimine ırksal ya da yarı-ırksal bir işaret işlevi veren (ve "sınıf ırkçılığı" formülasyonunda her zaman önemli yer tutan) bedensel habitus'la (burada Pierre Bourdieu'nün söyleyişini kullanıyoruz) birleştirilmeleri şaşırtıcı değildir. Söz konusu işaretler "yabancı" ya da "bölgesel" aksan, "halk" söyleyişi, konuşma "hataları" ya da tam tersine konuşan kişinin şu ya da bu topluluğa ait olduğunu doğrudan gösteren ve kendiliğinden ailevi bir kökene ya da kalıtsal bir eğilime işaret eden gösterişçi "kusursuzluk"tur.[18] Etnikliğin üretimi aynı zamanda dilin ırklaştırılması ve ırkın sözel hale getirilmesidir.

Hangi etniklik temsilinin egemen olduğu, ne doğrudan siyasal açıdan ne de ulus biçiminin evrimi ve toplumsal ilişkilerin kurulmasında oynayacağı rol açısından önemsiz sayılabilir. Çünkü bütünleşme ve asimilasyon sorunu karşısında radikal bir şekilde farklı iki tutumu, hukuk düzeni kurmanın ve kurumları ulusallaştırmanın iki biçimini ortaya çıkarmaktadır.[19]

"Devrimci Fransız Ulusu" öncelikle, ayrıcalıklı bir şekilde, dil sembolü etrafında kurulmuştur: Siyasal birlikle dilsel tekbiçimlilik arasında, devletin demokratikleşmesiyle "taşra ağzı"nın fiksasyon nesnesi olduğu kültürel "partikülarizm"lerin zorla bastırılması arasında sıkı bir bağ kurmuştur. "Devrimci Amerikan Ulusu"ysa kendi köken ideallerini bir çifte bastırma üzerine, "yerli" Amerikalılar'ın yok edilmesi ve özgür "beyaz" adamlarla köle "siyahlar" arasındaki farklılık üzerine kurmuştur. Anglosakson "ana ulus"un mirası olan dilsel cemaat, İspanyol kökenli göçün ona sınıfsal bir sembol ve ırk işareti vermesine kadar, en azından görünürde sorun yaratmıyordu. Fransız ulusal ideolojisinin tarihinde "doğuştancılık", 19. yüzyılın sonlarında bir yandan sömürgecilik, diğer yandan işgücü ihracı ve işçilerin etnik kökenleri dolayısıyla ayrımcılığa maruz kalmalarının yoğunlaşması, "Fransız ırkı" fantazmasının yaratılmasıyla sonuçlanıncaya kadar örtük bir biçimde duruyordu. Amerikan halkının oluşumunu yeni bir ırk potası olarak, fakat aynı zamanda farklı etnik payların hiyerarşik bir birleşimi olarak tasarlayan Amerikan ulusal ideolojisinin tarihindeyse tam tersine çok çabuk dışavurulmuştur. (Bu birleşim, Avrupa ya da Asya

kökenli göç ile köleliğin mirası olan ve Siyahlar'ın iktisadi sömürüsüyle pekiştirilen toplumsal eşitsizlikler arasında kurulması güç analojiler pahasına oluşturulmuştur).[20]

Bu tarihsel farklılıklar kesinlikle hiçbir alın yazısı dayatmaz —daha çok siyasal mücadele nedenidir— ama asimilasyon, hak eşitliği, yurttaşlık, milliyetçilik ve enternasyonalizm sorunlarının belirdiği koşulları derinden değiştirmektedir. "Avrupalılığın inşasının", ulusal devletin sembollerini ve işlevlerini "cemaat" düzeyine aktarmayı denediği ölçüde, daha ziyade "Avrupa ortak dilinin" (peki hangisi) kurulması anlamında ya da daha ziyade özellikle "Güney Halkları"na (Türkler, Araplar, Siyahlar) karşı tasarlanan "demografik Avrupalı kimliği"ni idealleştirmesi anlamında kurgusal bir etnikliğin üretilmesi konusuna yönelip yönelmeyeceği sorusu ciddi bir biçimde sorulabilir.[21] Günümüzde ulusal bir etnikleşme sürecinin ürünü olan her "halk", uluslar-ötesi iletişim ve dünya çapında güç ilişkileri ortamında dışlayıcılığın ya da kimlik ideolojisinin aşılması için kendi yolunu bulmak zorundadır. Ya da daha doğrusu her birey, "kendi" halkının tahayyülünün dönüşümünde, diğer halkların kendisiyle aynı çıkarlara ve bir ölçüde kendisiyle aynı geleceğe sahip olan bireyleriyle iletişim kurmak için bu tahayyülden çıkmanın yollarını bulmak zorundadır.

---

1. Bkz. Gerard Noiriel, Le Creuset français, Editions du Seuil, 1988.

2. Sembolik olarak bir tarih seçmek gerekseydi 16. yüzyılın ortası gösterilebilirdi: İspanyollar'ın Yeni Dünya'nın fethini tamamlamaları, Habsburg hanedanının parçalanışı, İngiltere'de hanedan savaşlarının sona erişi, Hollanda bağımsızlık savaşının başlaması.

3. Fernand Braudel, Civilisation materielle, Economie et capitalisme,cilt 2; Les Jeux de l'echanges, cilt 3; Le Temps du monde, A. Colin, Paris, 1979; Immanuel Wallerstein, The Modern World-Syslem, cilt 1; Capitalist Agricullure and the Origin of the European World-Economy in the Sixteenth Century, Academic Press, 1974; cilt 2, Mercantilism and the Consolidation of the European World-Econonomy, Academic Press, 1980.

4. Bkz. Braudel, Le Temps du monde, s. 71; Wallerstein, Capitalist Agriculture...., s. 165.

5. Bu açıdan, üretim tarzlarının tek-çizgisel olarak art arda gelişlerine dair "ortodoks" Marksist kuramın SSCB'de milliyetçiliğin zaferiyle resmileştirilmiş olması —kendisini yeni evrensel ulus gibi "ilk sosyalist devlet" olarak sunmasına izin verdiği ölçüde— hiç de şaşırtıcı değildir.

6. Eugen Weber, Peasants into Frenchmen, Stanford University Press,1976; Fr. çevirisi, La Fin des terroirs, Fayard, 1983.

7. Gerard Noiriel, Longwy. Immigres et proletaires, 1880-1980, Paris,PUF, 1984; Le Creuset français. Histoire de l'immigration XlX^{e}-XX^{e}siecles, Paris, Editions du Seuil, 1988.

8. Bu hususta bazı tamamlayıcı gelişmeler için bkz. E. Balibar, "Propositions sur la citoycnnete", La Citoyennete, C. Wihtol De Wenden yönetiminde, Edilig-Fondation Diderot, Paris, 1988.

9. Bu konuda Kantorowicz'in eseri kuşkusuz çok önemlidir: Bkz. Mourirpour la patrie et autres textes, PUF, 1985.

10. "İçerdikleri" diyorum ama şöyle eklemek gerek: ya da dışladıkları; çünkü ulusal halkın ve diğerlerinin etnikleşmesi eş zamanlı olur. Etnik farklılıktan başka tarihsel farklılık yoktur (bu nedenle Yahudiler de bir "halk" olmalıdır). Sömürge halklarının etnikleşmesi için bkz. J.L. Amselle ve E. M'bokolo, Au cæur de l'ethnie: ethnies, tribalisme, et Etat en Afrique, Paris, La Decouverte, 1985.

11. Ernest Gellner, Nations and Nationalism, Oxford, 1983 ve Benedict Anderson, Hayali Cemaatler, Metis Yayınları, İstanbul, 1993; çözümlemeleri "materyalizm" ve "idealizm" olarak ayrışan bu iki eserde de aynı konu üzerinde durulmuştur.

12. Bkz. Renee Balibar, L'Institution dufrançais. Essai sur le colinguisme des Carolingiens a la Republiaue, Paris, PUF, 1985.

13. Bu konuda Jean-Claude Milner'in çok etkileyici iddiaları vardır, fakat bunlara L'Amour de la langue'dan çok, Les Noms indistincts'de, (Seuil, 1983) rastlanabilir. SSCB'de "tek ülkede sosyalizm" siyaseti baskın çıktıktan sonra "sınıf mücadelesi" ve "dil mücadelesi" alternatifi için bkz. F. Gadet, J.M. Gaymann, Y. Mignot, E. Roudinesco, Les Maîtres de la langue, Maspero, 1979.

14. Şunu da ekleyelim ki, burada elimizde, milliyetçilikle ırkçılık arasındaki birbirinin yerine geçme olgusu üzerine güvenilir bir ölçüt vardır: Vatan ya da ulus üzerine, bu kavramlarla "ailenin savunulmasını" bağlantılandıran her tür söylem —doğum oranından söz etmeksizin— ırkçılık evreninde zaten mevcuttur.

15. Philippe Aries, L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime,yeni basım, Seuil, 1975; Edward Shorter, Naissance de la famille moderne, XVIII^{e}-XX^{e}s., Fr. çevirisi, Seuil, 1977; Jack Goody, L'Evolution de lafamille et du mariage en Europe, Fr. çevirisi, A. Colin, 1985.

16. Bkz. Louis Althusser, "Ideologie et appareils ideologiques de l'Etat", Positions, Editions sociales, Paris, 1976.

17. Michel Foucault, La Volonte de savoir, Gallimard, 1976.

18. Bkz P. Bourdieu, La Distinction. Critique sociale du jugement. Edition de Minuit, 1979; Ce que parler veut dire; l'économie des échanges linguistiques, Fayard, 1982; ve esas olarak Bourdieu'nün toplumsal rolleri "kader" olarak saptama ve bunların uzlaşmazlıklarına doğrudan, "bütünün" yeniden-üretimi işlevini atfetme şeklini tartışan grup çalışması (dil konulu bölüm Françoise Kerleroux'undur) "Révoltes logiques"in eleştirisi (L'Empire du sociologue, La Découverte, 1984).

19. Bu konuda birtakım değerli bilgiler için bkz. Françoise Gadet, Michel Pecheux, La Langue introuvable, Maspero, 1981, s. 38. ("L'anthropologie linguistique entre le Droit et la Vie").

20. Amerikan "doğuştancılığı" için bkz. R. Ertel, G. Fabre, E. Marienstras, En marge. Les minorités aux États-Unis, Paris, Maspero, 1974, s. 25; Michael OMI ve Howard Winant, Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1980s, Routledge and Kegan Paul, 1986, s. 120.

Günümüzde İngilizce'nin ulusal dil olarak resmileştirilmesini talep eden bir hareketin sadece ABD'de (Latin Amerika'dan göçe karşı) ortaya çıktığını görmek çok ilginç.

21. Bu alternatifin çaprazında gerçekten çok önemli olan şu soru vardır: Geleceğin "birleşik Avrupa'sının yönetsel ve eğitsel kurumları Arapça'yı, Türkçe'yi, hatta bazı Asya ve Afrika dillerini Fransızca, Almanca ve Portekizce'yle eşit mi sayacaklar? Yoksa bunları "yabancı" diller olarak mı kabul edecekler?

Kapitalist Dünya Ekonomisinde Hane Yapıları Ve Emek Gücü Oluşumu*

Immanuel Wallerstein

Haneler, kapitalist dünya ekonomisinin ana kurumsal yapılarından birini oluşturmaktadır. Toplumsal kurumları, her tarihsel sistemin bir varyantını ya da türünü ortaya çıkardığı bir cins ailesi oluşturuyorlarmışçasına, tarih-ötesi bir biçimde incelemek her zaman için bir hatadır. Verili bir tarihsel sistemin çeşitli kurumsal yapılarının, (a) başlıca yönlerden sadece o sisteme özgü olduklarını ve (b) sistemin işlemsel yapılarını oluşturan birbiriyle ilişkili kurumlar kümesinin parçası olduklarını söylemek daha doğru olur.

Bugünkü durumda tarihsel sistem, evrilen tek tarihsel varlık olarak kapitalist dünya ekonomisidir. Bu sistemde bulunan haneleri en iyi şekilde anlamak, bunları başka tarihsel sistemlerdeki (çoğunlukla aynı adı taşıyan) paralel oldukları varsayılan kurumlarla karşılaştırmakla değil, bu sistemin kurumlar kümesine nasıl uyduklarını incelemekle mümkündür. Gerçekten de önceki sistemlerde, bizim "hane"mizle paralel bir şeyin olup olmadığı, makul bir sorudur (fakat aynı şey "devlet" ya da "sınıf" gibi kurumsal kavramlar için de söylenebilir). "Hane" gibi terimlerin tarih-ötesi bir şekilde kullanılmaları, en hafif terimiyle bir analojidir.

Muhtemelen paralel olan kurumların varsayılan özellik kümelerini karşılaştıracağımıza, soruyu süregiden kapitalist dünya ekonomisinin içinden soralım. Sonsuz sermaye birikimi bu sistemin tanımlayıcı özelliği ve varlık nedenidir. Zamanla bu sonsuz birikim, her şeyin metalaştırılmasına, dünya üretiminin mutlak artışına ve karmaşık ve çapraşık bir toplumsal işbölümüne yol açar. Birikim yapma amacı, dünya nüfusunun çoğunluğunun, bir yolla dünya nüfusunun geri kalan azınlığı arasında dağılan artık değeri üreten emek gücü görevini gördüğü, kutuplaşan bir dağıtım sistemini önvarsayar.

Sermaye biriktiricilerinin bakış açısıyla, söz konusu dünya emek gücünün üretiliş ve yeniden üretiliş yollarının ortaya çıkardığı sorunlar nelerdir? Sanırım, biriktiricilerin üç ana endişesi olduğu söylenebilir:

1. Biriktiriciler, kullanımı zaman içinde değişen bir emek gücüne sahip olmaktan fayda sağlarlar. Yani, tek tek girişimciler yalnızca üretime doğrudan bağlı harcamaların olmasını isteyeceklerdir ve bu yüzden gelecekte seçenek olsun diye, kullanılmamış emek zamanı için bir çeşit kira ücreti vermeyi istemeyeceklerdir. Öte yandan, üretmek istediklerinde çalışmaya istekli kişilerin bulunmasını da isteyeceklerdir. Zamansal değişim on yıldan on yıla, yıldan yıla, haftadan haftaya ve hatta saatten saate olabilir.

2. Biriktiriciler, kullanımı mekânsal olarak değişebilen bir emek gücüne sahip olmaktan fayda sağlarlar. Yani, tek tek girişimciler işletmelerinin yerini, maliyet bedellerine göre (ulaşım maliyetleri, emek gücünün tarihsel maliyetleri, vb.), dünya emek gücünün var olan coğrafi dağılımı tarafından çok da fazla kısıtlanmadan, belirlemek ya da değiştirmek isteyeceklerdir. Mekânsal değişim kıtadan kıtaya, kırdan kente ya da belli bir yerden diğerine olabilir.

3. Biriktiriciler, emek gücünün maliyet düzeyinin mümkün olduğu kadar düşük olmasından fayda sağlarlar. Yani, tek tek girişimciler doğrudan maliyetlerin (bunlar ücret, dolaylı nakdi ödeme ve ayni ödeme biçimindedir), en azından orta vadede ve en düşük düzeyde olmasını isteyeceklerdir.

Tek tek girişimcilerin ısrar etmek zorunda oldukları (yoksa cezası iflas ederek iktisadi arenadan silinmektir) bu tercihlerin her biri bir dünya sınıfı olarak sermaye biriktiricilerinin çıkarlarıyla kısmen çelişkiye düşer. Bir dünya sınıfı olarak biriktiriciler, dünya emek gücünün, dünya üretim düzeyine uygun bir sayısal düzeyde yeniden üretilmesini ve bu dünya emek gücünün sistemin varlığını tehdit edecek bir sınıfsal güç oluşturacak şekilde örgütlenmemesini sağlamalıdırlar. Nitekim, yine bir dünya sınıfı olarak biriktiriciler için bazı yeniden dağıtım çeşitleri (dünya çapında yeterli miktarda fiili talep sağlamak, dünya emek gücünün uzun vadede yeniden üretimini sağlamak ve kadroların artık değerin bir kısmını almasına izin vererek sistem için yeterli siyasal savunma mekanizmalarını garantilemek için) gerekli adımlar olarak görülebilir.

Öyleyse sorun, sermaye biriktiricilerinin bakış açısıyla (bir rakip bireyler kümesi ve kolektif bir sınıf şeklindeki çelişkili sıfatlarıyla), emek gücü

oluşumu açısından hangi tür kurumların en uygun olacağıdır. Bu amacın, "hane" yapılarının tarihsel gelişimiyle birçok yoldan uyumlu olduğunu öne süreceğiz.

Birey olarak girişimcilerle bir sınıf olarak girişimcilerin çelişen ihtiyaçları, emek gücü arzının belirleyenlerinin esnek bir tutarlık gösterdikleri durumda en iyi şekilde uzlaştırılabilir. Kurumlar uyum sağlarlar (kurumlar "pazar"ın çeşitli baskılarına esnek bir şekilde karşılık verirler), ama bunu birdenbire yapmazlar. "Hane", kapitalizmde tarihsel olarak geliştiği şekliyle, tam da bu özelliğe sahip görünmektedir. Sınırları esnektir, ama yine de hem iktisadi çıkardan hem de üyelerinin toplumsal psikolojilerinden kaynaklanan kısa vadeli bir sıkılığa sahiptir.

Bu sınırların esnek tutulması başlıca üç yoldan olmuştur. İlk olarak, hane örgütlenmesiyle belli bir toprağa bağlılık arasındaki bağın kopması için sürekli bir baskı ortaya çıkmıştır. Erken evrede bu, giderek daha çok kişiyi belirli bir küçük toprak birimine duydukları (fiziksel, yasal ve duygusal) bağlılıklardan koparma yönündeki uzun süre görülen baskı oldu. İkinci evrede ise —ki bu genelde zamansal olarak daha sonraki evredir— bir toplu gelir yapısına duyulan yasal ve toplumsal-psikolojik bağlılıkların temeli olarak ortak-ikâmeti azaltmak, ama hiçbir zaman tamamen yok etmemek yönünde bir baskı olmuştur. (Bana kalırsa genelde yanlış bir şekilde, çekirdek ailenin yükselişi olarak düşünülen olay budur.)

İkinci olarak, kapitalist dünya ekonomisi zamanla evrildikçe üretimin toplumsal bölünüşünün kısmen ücretli olan dünya emek gücüne dayandırılmış olduğu iyice açıklık kazanmıştır. Bu "kısmilik" iki yönlüydü: (a) Dünya "hane"leri, karşılığı ücretle ödenen toplam "üretici çalışma" yüzdesini gösteren bir eğri boyunca dağılım gösteriyordu. Sanıyorum ki, bir bütün olarak dünya ekonomisinin düzgün bir istatistiksel çözümlemesi bize, bu eğrinin tarihsel zaman içinde daha az çarpık bir hale geldiğini ve çan biçimine daha fazla benzediğini gösterirdi. (b) Gerçekte, kapitalist dünya ekonomisinde hiçbir hane eğrinin uç noktalarında bulunmamıştır. Bu demektir ki, gerçekte tek tek her hanenin emek karşılığını alma biçimi "kısmi" ücretli emekti.

Üçüncü olarak hanelerin emek gücüne katılım biçimleri, etniklik/halklık ve cinsiyet açısından katmanlıydı ve giderek daha da katmanlanıyordu. Fakat bu sırada fırsat eşitliği ideolojisi de giderek daha fazla ileri sürülüyor ve yürürlüğe konuyordu. Bu iki hamle fiili katmanlaşmanın esnekliğiyle uzlaşabilirdi, çünkü etnikliğin sınırları (içten-evlenme kuralları da dahil)

zaten esnekti. Cinsiyet için geçerli sınırlar ise bu kadar esnek değildi ama yine de meslek rollerinin cinsleri katmanlar halinde ayıran çizginin hangi yanına düştüğü sürekli yeniden tanımlanabilirdi.

Bu görünümlerin (bölgesellik, ücretli emek, etnik ve cinsiyet temelinde katmanlaşma) her birinde, yapının bir gerilim içerdiğine dikkat çekmek isterim. Bu gerilim şu biçimlerde ortaya çıkmıştır: Belli bir toprağa bağlılıktan kopuş ama ortak-ikâmetin rolünün bir ölçüde sürmesi; ücretli emek sistemi ama yalnızca kısmi olanı; etnik ve cinsiyet temelli katmanlaşma sistemi ama bir fırsat eşitliği ideolojisiyle ılımlılaştırılmış hali. Sermaye biriktiricilerinin dünya emek gücünü (sadece bir noktaya kadar) manipüle edebilmelerini sağlayan işte bu gerilimdir, bu "arada kalmışlık"tır. Dünya emek gücünün verdiği cevabın —toplumsal bilinç bakımından (bir halka, bir sınıfa, bir haneye bağlılık) ve siyasal bilinç bakımından (siyasal hareketlere katılma) verdiği cevabın— hem gücünü hem belirsizliklerini yaratan yine aynı gerilimdi.

Gelirin toplandığı bir birim (mecazi anlamda aynı kaptan yemek) olarak haneyi, iki varsayımsal alternatifle karşılaştırırsak biriktiriciler açısından faydasını görebiliriz. Bu iki alternatiften biri 50-100 ya da daha fazla kişiden oluşan bir "cemaattir" (bir komün). İkincisi çok küçük bir yalıtılmış birimdir (tek bir kişi; yetişkin statüsünde çocuğun bulunmadığı bir çekirdek aile).

Kuşkusuz cemaat önceki tarihsel sistemlerde çok görülen bir toplumsal yeniden üretim birimidir. Ara sıra, bu büyüklükteki birimleri kapitalist dünya ekonomisinde yeniden oluşturma çabaları olmuştur (çoğu başarısızdır). Elbette çok küçük birimler de olmuştur ama her nasılsa "yaşayamaz" diye güçlü bir dirençle karşılanmış gibidirler.

Ampirik olarak, gelirin birleştirildiği haneler genelde orta büyüklükteki hanelerdir. Haneler, daha küçük birimlerden kaçınmak üzere sık sık akraba olmayanları da dahil ederek, akrabalık ağının ötesine geçmişlerdir. Çok büyük birimlerden kaçınmak içinse karşılıklı yükümlülüklere yasal ve toplumsal sınırlar getirilmiştir. Neden —bileşim açısından olduğu kadar büyüklük açısından da— böylesi bir ortada olma eğilimi hâkim olmuştur?

Görülüyor ki, çok küçük birimlerin başlıca dezavantajı, kolektif yeniden üretimi sağlamak için gerekli gelir düzeyinin orta birimlerinkinden çok daha yüksek olmasıydı. Ücret düzeylerinin çok düşük olduğu yerlerde, bizzat haneler, hayatta kalabilmek için sınırlarını genişletmeye çalıştılar. Fakat bu, açıkça biriktiricilerin de çıkarınaydı.

Öyle görünüyor ki, çok geniş birimlerin başlıca dezavantajı ise hayatta kalmak için gerekli randıman düzeyinin çok düşük olmasıydı. Bir yandan, biriktiriciler ücretli emek pazarına giriş zorlamasını azalttığı için bundan hoşlanmadılar. Öte yandan emek gücünün üyeleri bunun, doğrudan hareketliliğin kendileri için faydalı olacağını düşünen cemaat üyeleriyle, aksini düşünenler arasında bir gerginlik yarattığını fark ettiler. Bir hane "taşınabiliyordu". Ama bir cemaati "taşımak" çok zordu.

Kurumsal yapılar verili değildir. Kendilerini biçimlendirmek için yapılan çelişkili girişimlerin yuvası, adeta nesnesidirler. Hane kurumunu çevreleyen başlıca iki mücadele vardı. Bunlardan ilki, bir hanede bir arada bulunan işçilerle, belirli bir bölgede ve/veya devlette güç sahibi olan biriktiricilerin, çoğunlukla birbirine zıt olan çıkarlarıydı. İkincisi, biriktiricilerin hane yapıları açısından hedefledikleriyle, sık sık, bu hedeflere zarar verecek davranışlarda bulunma ihtiyacına düşmeleri arasındaki çelişkiydi. Her birini sırayla değerlendirelim.

Gelirlerin birleştiği bir birim olarak hane, biriktiricilerin taraftar oldukları emek gücü tahsis biçimlerine hem uyum sağlamanın hem de direnişin kalesi olarak görülebilir. İşgücünün yeniden üretiminin sorumluluğu giderek, "cemaat"ten, "devlet"in dayattığı şekliyle "hane"ye geçtiğinden, bu kurumun kapitalistler için çok işe yarar olan esnekliği (aidiyet, sınırlar, emek biçimlerinin bileşimi ve yer olarak esnekliği), kısa vadeli baskıları önlemek ya da bunlara direnmek açısından da çok yararlı oldu. Gerçekten de işçi hareketlerinin yükselişine kadar, hatta ondan sonra da, dünya emek gücünün başlıca günlük siyasal silahı hanenin aldığı kararlar oldu. Çoğunlukla eski kuşakların izinden yürüyen çıkışlar olarak incelenen tutumlar, verili kullanım değerlerini korumak için yapılan toplumsal-siyasal savunmalar ya da sadece sömürü oranını en aza indirmek için gösterilen çabalardır. Hanelerin taleplerinin düzensiz bir biçimde (örneğin bazen daha çok kadının ücretli emeğe kayması lehine bazen de aleyhine) değişmesi olgusunun açıklığa kavuşması, bu taleplere acil bir siyasal duruma acil cevaplar olarak, stratejik değil, taktik talepler olarak baktığımız takdirde mümkündür ancak.

Dünya emek gücünün bir siyasal direniş alanı olarak haneyle, iktisadi ve resmi yapıları kontrol eden sermaye biriktiricileri arasındaki çatışmanın aldığı fiili biçimler ve bu çatışmanın zaman ve yere bağlı olarak, sistematik bir biçimde nasıl değiştiği, çok incelikli çözümlenmesi gereken bir konudur. Ben burada bunu yapmayacağım. Daha çok bizzat kapitalizmin temel

iktisadi mekanizmaları içindeki çelişkilerin etkisine dönmek istiyorum. Kapitalizm metalaştırmayı, ama daha önce vurguladığımız gibi, kısmi metalaştırmayı içerir. Ancak gerçekte daha fazla metalaştırma, dünya ekonomisinin çevrimsel durgunluklarından kurtulmanın düzenli tekrarlanan mekanizması halini almıştır. Sonuç şöyle özetlenebilir: Sermaye biriktiricileri, kendilerine ve uzun vadeli çıkarlarına rağmen, her şeyin ve özellikle de günlük hayatın metalaştırılması için uğraşmaktadırlar. Dünyevi günlük hayatın metalaştırılması sürecinin tanımı, iki yüz yıldır toplumbilim çalışmalarının büyük bir kısmını işgal etmiştir. Bu dünyevi süreç, uzun vadede sistemin çöküşünü garanti altına almaktadır. Bu arada süreç, yemeğin hazırlanmasından temizliğe, ev eşyalarının ve giysilerinin tamirine, çocuk ve yaşlıların bakımına, tıbbi bakıma ve duygusal anlamda onarıma dek, tüm içsel dinamikleri metalaştırılmış olan ve metalaştırılmaya devam eden hane yapılarına aktarılmıştır. Günlük hayatın artan metalaştırılmasıyla birlikte, sınır belirleyicileri olarak ortak-ikâmet ve akrabalık bir düşüşe uğramıştır. Ancak bence bu dünyevi baskının son noktası ne "birey" ne de "çekirdek aile"dir; son nokta, yerine getirdiği gelirleri birleştirme işlevi giderek daha çok kaynaştırıcı harç olan bir birimdir.

Marshall Berman modernlik deneyimi hakkındaki son kitabında (1982) başlık olarak Marx'ın Manifesto'daki metaforunu kullanmış: "Katı olan her şey buharlaşır". Bu, Marx'ın üretim ilişkilerinin ve araçlarının hep aynı şiddetle "kökünden değiştirilmesi" konusundaki çözümlemesinin sonucudur. Alıntı, "kutsal olan her şey kirletilir" diye devam eden ve bizim bağlamımızla en çok ilgisi olduğunu düşündüğüm parçayla son bulur: "ve insan sonunda gerçek yaşam koşullarıyla ve kendi türüyle olan ilişkileriyle açıkça yüz yüze gelmeye zorlandı." Birçok açıdan, bu olmaya başlamıştır. Yaşamın gerçek koşullarını çıplak bir biçimde gözler önüne sermekte en büyük katkıyı yapan şey —toprakla, akrabalıkla ve ortak-ikâmetle ayrılmaz bağları koparılan— ömür boyu gelirlerin birleştiği proleter hanesidir. Bu nedenle onları bu asgari düzeyde tutmak siyasal olarak olanaksız hale gelecektir. Tam da metalaşmanın yayılması bizzat en derin siyasallaşmadır. Eğer kutsal olan her şey kirlenirse eşitsiz ödül dağılımını haklı çıkaracak bir şey kalmaz. En bireyci "daha çok isterim" tepkisi bile "en azından adil payımı isterim"e dönüşecektir. Bu da düşünülebilecek en radikal siyasal mesajdır.

Bu şekilde, sermaye biriktiricilerinin neden her zaman "orta" bir hane yaratmaya çalıştıkları açıklığa kavuşmuş oluyor: Kuşkusuz emek gücü örgütlenmelerinin eski "cemaat" biçimlerinden kopmak, ama proleterleşmenin yavaş fakat kaçınılmaz ilerleyişini de geciktirmek. O halde günümüzde aile hayatını, kadın ve erkek haklarını ve gündelik hayatı çevreleyen konuların en önemli siyasal konular olması bir rastlantı değildir. Aslında, bu konuların daha şiddetli hale gelmesinin nedeni tam olarak proleterleşmenin günümüzdeki ilerleyişidir. Bu, sermaye biriktiricilerinin derin bir güvensizlikle karşıladığı, fakat aynı zamanda, toplumsal hareketleriyle bu konuda çelişik konumlar geliştirmiş olan dünya işgücünün de sık sık şaşkın bir korkuyla karşıladığı bir ilerleyiştir. Ve yine de birçok açıdan sınıf bilincinin yapılanması ve dolayısıyla bizzat bu toplumsal hareketlerin potansiyeli için bir anahtar işlevi görmektedir.

---

* Bu makalenin İngilizce orijinali, J. SMITH ve diğerleri, Households in the World Economy, Beverly Hills, 1984'te yayınlanmıştır.

III
SINIFLAR:
KUTUPLAŞMA VE ÜST-BELİRLENİM

Kapitalist Dünya Ekonomisinde Sınıf Çatışması *

Immanuel Wallerstein

Toplumsal sınıf Karl Marx tarafından icat edilmiş bir kavram değildi. Yunanlılar zamanında biliniyordu ve 18. yüzyıl Avrupa toplumsal düşüncesinde ve Fransız Devrimi'nden sonra yazılan eserlerde yeniden ortaya çıktı. Marx'ın katkısı ise üç yönlüdür. İlk olarak, tüm tarihin sınıf mücadelesinin tarihi olduğunu öne sürmüştür. İkinci olarak, an sich (kendinde) bir sınıfın, für sich (kendi için) bir sınıf olması gerekmediği olgusuna işaret etmiştir. Üçüncü olarak, kapitalist üretim tarzının asli çatışmasının burjuva ile proleter arasında, üretim araçlarına sahip olanlarla olmayanlar arasında olduğunu öne sürmüştür. (Bu, üretici olmayan rantiyelere karşı, aktif patronların işçilerle birlikte üretici kişiler olarak gruplandırıldığı, esas uzlaşmazlığın üretici kesim ile üretici olmayan kesim arasında olduğu iddiasıyla terstir.)

Sınıf çözümlemesi, devrimci amaçlar için kullanılmaya başlanınca, devrimci olmayan düşünürlerin hepsi tarafından değilse bile birçoğu tarafından meşruiyeti öfkeyle reddedilerek bir kenara bırakıldı. O zamandan beri Marx'ın sınıf üzerine bu en önemli üç iddiasının her biri şiddetli anlaşmazlıklara konu oldu.

Weber, sınıf çatışmasının, grup çatışmasının asli biçimi olduğu savına, sınıfın, grupları oluşturan üç boyuttan yalnızca biri olduğunu; diğer ikisinin statü ve ideoloji olduğunu ve bu üç boyutun da aşağı yukarı eşit derecede geçerli olduğunu öne sürerek karşılık verdi. Weber'in takipçilerinden birçoğu daha ileri gittiler ve asıl ya da "ilksel" olanın statü grubu çatışması olduğunu öne sürdüler.

Çeşitli sosyal psikologlar, sınıfların belirli zamanlarda für sich olup olmadıklarına bakılmaksızın, an sich varoldukları savına karşı, anlamlı olan tek deneysel kavramın sözde "öznel" bir kavram olduğunda ısrar ettiler. Bireyler sadece kendilerini bu tür sınıfların üyesi saydıkça öyledirler.

Burjuvazinin ve proletaryanın kapitalist üretim tarzındaki iki asli, kutuplaşmış grup oldukları savına karşı, birçok çözümlemeci (bizzat Marx'tan alıntı yaparak) ikiden fazla "sınıfın" varolduğunu ve "kutuplaşmanın" zamanla çoğalmayıp azaldığını öne sürerek karşılık verdiler.

Marksist öncüllere getirilen bu karşı kanıtların her biri; kabul gördükleri ölçüde, özgün Marksist çözümlemeden çıkan siyasal stratejilerde bozulmaya yol açtı. Bu durumda tepkilerden biri, bu karşı kanıtların ideolojik temellerini göstermekti ve bu birçok kez yapıldı. Ama, ideolojik çarpıtmalar beraberinde kuramsal yanlışlığı getirdiğinden, rakip kavramların kuramsal kullanışlılığının tartışılmasında yoğunlaşmak, uzun vadede, hem entelektüel hem de siyasal açıdan daha etkilidir.

Bundan başka, sınıf ve sınıf çatışmasına ilişkin Marksist öncüllere yapılan sürekli saldırı dünyanın gerçeklikleriyle birleşerek, Marksist cephenin içinde entelektüel belirsizliğe yol açmıştır. Bu belirsizlik zamanla üç biçim almıştır: sözde "ulusal sorun"un önemine ilişkin tartışma; belirli toplumsal tabakaların (özellikle de "köylü"nün ve "küçük burjuvazinin ve/veya "yeni işçi sınıfı"nın) rolüne dair tartışma; küresel, mekânsal hiyerarşileştirme kavramlarının ("merkez" ve "çevre") ve bunlarla ilişkili olan "eşitsiz mübadele" kavramının yararlılığına ilişkin tartışma.

"Ulusal sorun" Marksist (ve sosyalist) hareketlere, ilk kez 19. yüzyılda, özellikle de Avusturya-Macaristan ve Rusya imparatorluklarında, musallat olmaya başlamıştır. "Köylü sorunu" iki dünya savaşı sırasında, Çin Devrimi'yle öne çıkmıştır. "Çevre" nin bağımlı rolü İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Bandung'un, sömürgelikten kurtuluşun ve "Üçüncü Dünyacılık"ın dümen suyunda çok önemli bir mesele haline gelmiştir. Aslında bu üç "sorun" tek bir temanın varyantlarıdır: Marksist öncüller nasıl yorumlanmalı; gerçekte tarihsel olarak evrildiği şekliyle kapitalist dünya ekonomisinde sınıf bilincinin ve sınıf oluşumunun temelleri nelerdir ve dünyanın, bu öncüller açısından tanımlanışıyla, onun içinde yer alan gruplar tarafından halen siyasal olarak tanımlanışı nasıl uzlaştırılabilir?

Bu tarihsel tartışmaları göz önünde tutarak, kapitalist üretim tarzının doğasının bize, gerçekte kimlerin burjuva ve proleter oldukları ve hem burjuvanın hem de proleterin kapitalist işbölümünde çeşitli yer alış biçimlerinin siyasal sonuçlarının neler olduğu konusunda verdiği bilgileri tartışmayı öneriyorum.

Bir üretim tarzı olarak kapitalizm nedir? Bu kolay bir soru değildir ve bu yüzden gerçekte çok tartışılan bir soru da değildir. Bana öyle geliyor ki, "model"i inşa etmek için birleşen çok sayıda öğe vardır. Kapitalizm artık yaratımının en üste çıkarılmasının, per se (kendiyle) ödüllendirildiği tek üretim tarzıdır. Her tarihsel sistemde bir kısım üretim kullanım için, bir kısım üretim ise mübadele içindir; yalnızca kapitalizmde, tüm üreticiler birincil olarak ürettikleri mübadele değeri için ödüllendirilir ve buna aldırmadıkları ölçüde cezalandırılırlar. "Ödüller" ve "cezalar", "pazar" adı verilen bir yapı aracılığıyla dağılır. Bu bir yapıdır ama bir kurum değildir. Birçok (siyasal, iktisadi, toplumsal, hatta kültürel) kurum tarafından biçimlendirilen bir yapıdır ve iktisadi mücadelenin esas arenasıdır.

Sadece artık, artık için, en üste çıkarılmakla kalınmaz; artığı daha çok artık üreterek daha fazla sermaye biriktirmek için kullananlar, daha da çok ödüllendirilir. O halde sürekli yayılma, bu sırada sistemin bireyselci öncülü tarafından olanaksız kılınmasına rağmen, zorunludur.

Kâr arayışı nasıl gerçekleşir? Asıl üreticilerin emeğinin yarattığı artık değere el koymaları için, tek tek şirketlere (bunlar büyüklük olarak bireylerden, devletler ötesi acenteler de dahil, çok geniş örgütlenmelere dek uzanmaktadır) yasal himayeler sağlayarak gerçekleşir. Ancak, eğer bu artık değerin tümü ya da çoğu "şirketlere" sahip olanlar ya da kontrol edenler tarafından tüketilseydi kapitalizm olmazdı. Aslında, çeşitli kapitalizm-öncesi sistemlerde olmuş olan hemen hemen budur.

Kapitalizm bundan başka, sermaye sahiplerinin ve sermayeyi kontrol edenlerin, esas olarak, artık değerin yalnızca bir kısmını kendi tüketimleri için, (genellikle daha büyük olan) diğer bir kısmını ise daha yeni yatırımlar için kullanan kesimini ödüllendiren yapı ve kurumları içerir. Pazarın yapısı sermaye birikimi yapmayanların (artık değeri sadece tüketenlerin) zamanla, sermaye biriktiricilere, iktisadi anlamda yenilmelerini sağlar.

Buradan yola çıkarak, kendilerinin yaratmadıkları artık değerin bir bölümünü alan ve bunun da bir bölümünü sermaye birikimi yapmak için kullananları burjuvazi olarak adlandırabiliriz. Burjuvayı tanımlayan belirli bir meslek ve hatta (tarihsel olarak önemli olmasına rağmen) yasal mülk sahipliği statüsü de değildir; burjuvanın, ister birey olarak, ister bir ortaklığın üyesi olarak, yaratmadığı artığın bir kısmını elde ettiği ve bu artığın bir kısmını üretim malzemesine (yine ister bireysel olarak, ister bir ortaklığın parçası olarak) yatırma konumunda olduğu gerçeğidir.

Bunu mümkün kılan çok geniş bir örgütsel düzenlemeler dizisi vardır; klasik "hür teşebbüs sahibi" modeli bunlardan yalnızca biridir. Belli anlarda, belli devletlerde (çünkü bu düzenlemeler yasal çerçeveye bağlıdır) hangi örgütsel düzenlemelerin hâkim olacağını belirleyen, bir yandan bir bütün olarak dünya ekonomisinin gelişme durumu (ve belli bir devletin dünya ekonomisindeki rolü), diğer yandan ise dünya ekonomisinde (ve o devlette) sınıf mücadelesinin bu durumun sonucu olarak aldığı biçimlerdir. Bu yüzden, tüm diğer toplumsal kavramlar gibi burjuvazi de durağan bir görüngü değildir. Aralıksız yeniden yaratılma ve bundan dolayı biçim ve bileşim olarak sürekli değişme süreci içinde olan bir sınıfın adlandırılışıdır.

Bu bir düzeyde (en azından belli bazı epistemolojik öncüllerle) o denli açıktır ki, bunu söylemek çok bilinen bir şeyi tekrarlamak gibi oluyor. Yine de literatür, herhangi bir yerel grubun, kapitalist dünya ekonomisinin gelişiminin başka bir yerinden ve zamanından türetilen bir örgütsel düzenleme modeli açısından, burjuva (ya da proleter) olup olmadığı konusundaki değerlendirmelerle dolup taşmaktadır. İdeal tip yoktur. (Çok tuhaftır ki, "ideal tip" Weberci bir yöntemsel kavram olmasına rağmen birçok Weberci pratikte bunun farkındadır, tersine birçok Marksist ise gerçekte "ideal tipleri" sürekli olarak kullanmaktadır).

İdeal tip olmadığını kabul edersek, nitelikler bakımından değil, ancak süreçler bakımından tanım (yani soyutlama) yapabiliriz. Bir birey nasıl burjuva olur, burjuva kalır, bir burjuva olmaktan çıkar? Bir burjuva olmanın başlıca yolu pazardaki başarıdır. Başlangıçta başarı elde edilecek bir konuma nasıl gelindiğiyse ikincil bir sorudur. Çeşitli yolları vardır. Biri Horatio Alger modelidir: daha fazla çaba göstererek işçi sınıfındakilerden farklılaşmak. (Bu, Marx'ın feodalizmden kapitalizme giden "gerçekten devrimci yol"una şaşırtıcı bir biçimde benzer.) Oliver Twist modeli vardır: yetenek sayesinde seçilme. Horace Mann modeli vardır: potansiyelin, resmi eğitimdeki başarı yoluyla ispatı.

Fakat atlama tahtasına giden yol önemsizdir. Burjuvaların çoğu veraset yoluyla burjuva olurlar. Bu havuzda yüzme imkânı eşitsiz ve bazen de düzensizdir. Fakat en önemli soru şudur: belirli bir birey (ya da şirket) yüzebilir mi? Bir burjuva olmak herkeste olmayan becerileri —kurnazlığı, sertliği, gayretli çalışmayı— gerektirir. Her zaman için, burjuvaların belli bir yüzdesi pazarda başarısız olur.

Ancak daha da önemlisi, hepsi değilse bile çoğu, konumlarının sunduğu ödüllerin keyfini sürmek isteyen, başarılı olmuş büyük bir grup vardır.

Muhtemel ödüllerden biri pazarda çok çetin bir şekilde rekabete girmek zorunda olmamaktır. Fakat geliri başlangıçta sağlayanın pazar olduğu varsayıldığına göre, gelir düzeyini, ona tekabül eden düzeyde çalışma girdisi sağlamadan koruyabilmenin yollarını bulmak konusunda yapılaşmış bir baskı vardır. Bu, başarıyı statüye dönüştürme çabasıdır — siyasal ve toplumsal bir çabadır. Statü geçmiş başarının ödüllerinin fosilleşmesinden öte bir şey değildir.

Burjuvazi için sorun, kapitalizmin dinamiğinin siyasal ya da kültürel kurumlarda değil, ekonomide yer almasıdır. Bu nedenle, statü edinme iddiasında olan statüsüz yeni burjuvalar her zaman vardır. Ve eğer çok fazla sayıda insan sahip olursa yüksek statünün değeri kalmayacağından, yeni zenginler (yeni başarılılar) her zaman, kendilerine yer açmak için diğerlerini yerlerinden etmeye çalışırlar. Açık hedef tabii ki, eski başarılıların, edinilmiş statülerine dayanan ama artık pazarda varlık gösteremeyen en alt parçasıdır.

Böylece, diyebiliriz ki, burjuvazinin her zaman üç parçası vardır: "yeni zenginler"; "eski başarılarının üstüne yatanlar"; ve pazarda hâlâ yeterince varlık gösteren burjuva çocukları. Bu üç alt-grup arasındaki ilişkileri anlayabilmek için üçüncü kategorinin hemen hemen her zaman en büyükleri olduğunu ve genelde diğer ikisinin toplamından da büyük olduğunu akılda tutmamız gerekir. Burjuva sınıfının homojenliğinin ve göreli istikrarının ana kaynağı budur.

Ancak "yeni zenginlerin" ve "eski başarılarının üstüne yatanların", burjuvazideki yüzdelerinin arttığı anlar olur. Bence bunlar genelde hem iflasların çoğaldığı, hem de sermaye yoğunlaşmasının arttığı, iktisadi daralma anlarıdır.

Genelde böyle zamanlarda, burjuvazinin içinde siyasal kavganın oldukça şiddetli hale geldiği görülür. Terminolojik olarak sıklıkla, "ilerici" unsurlarla "gerici" unsurların savaşı olarak tanımlanır. Bu tanımda "ilerici" gruplar, kurumsal "hakların" ve imkânların pazardaki varlık açısından tanımlanmasını ya da yeniden tanımlanmasını talep edenler, "gerici" gruplarsa önceden edinilmiş ayrıcalıkların (sözde "geleneklerin") korunmasını vurgulayanlardır. Bence İngiliz Devrimi bu tür burjuvazi içi çatışmanın çok açık bir örneğidir.

Bu tür siyasal mücadelelerin çözümlenmesini bu derece tartışmalı hale getiren ve gerçek sonucu çoğunlukla belirsiz (ve esas olarak "muhafazakâr") kılan şey, burjuvazinin en büyük parçasının (çatışma

sırasında bile) hem "sınıf" hem de "statü" bakımından ayrıcalık iddia etmesi olgusudur. Yani, bu iki tanımdan hangisi üstün gelirse gelsin, birey ve alt-grup olarak otomatik bir biçimde yenilmezler. O halde, tipik bir biçimde, siyasal olarak kararsız ya da bocalar durumdadırlar ve "uzlaşma" peşindedirler. Ve eğer, diğer alt grupların ihtirasları yüzünden bu uzlaşmayı derhal sağlayamazlarsa, uygun zaman gelene dek fırsat kollarlar (İngiltere'de 1688-89'da böyle olmuştur).

Bu tür burjuvazi içi çatışmaların çekişen grupların retoriği açısından çözümlenmesi yanıltıcıdır; ancak bu tür çatışmaların, kapitalist dünya ekonomisinin devam eden süreçleri açısından önemsiz ya da ilgisiz olduğunu iddia edecek değilim.

Bu tür burjuvazi içi çatışmalar, kesinlikle sisteme iktisadi daralmaların dayattığı yinelenen "sarsıntıların" ve sistemin esas motorunu, yani sermaye birikimini yenileme ve yeniden canlandırma mekanizmasının parçasıdır. Bu tür çatışmalar sistemi işe yaramaz asalakların bir kısmından arındırır; toplumsal-siyasal yapıları değişen iktisadi etkinlik ağıyla daha uyumlu hale sokar ve süregiden yapısal değişim için ideolojik bir cila işlevi görür. Eğer buna "ilerleme" demek isteyen varsa diyebilir. Ben bu terimi daha temel toplumsal dönüşümlere saklamayı tercih ederim.

Sözünü ettiğim bu diğer toplumsal dönüşümler, burjuvazinin evrilen karakterinin değil, proletaryanın evrilen karakterinin sonuçlandır. Eğer burjuvaziyi, kendilerinin yaratmadığı artık değeri alanlar ve bunun bir kısmını sermaye birikimi yapmak için kullananlar olarak tanımladıysak bunun sonucu olarak proletarya da, yarattıkları artık değerin bir kısmını başkalarına bırakanlar olarak tanımlanır. Bu anlamda, kapitalist üretim tarzında yalnızca burjuvalar ve proleterler vardır. Kutupluluk yapısaldır.

Proleter kavramına ilişkin bu yaklaşımın nelere yol açtığını iyice açıklığa kavuşturalım: Üreticiye ücret ödenmesini, proletaryanın tanımlayıcı özelliği olmaktan çıkarır. Bunun yerine başka bir perspektiften yola çıkar. Üretici, değer yaratır. Peki, bu değere ne olur? Mantıksal olarak üç olasılık vardır: Hepsine sahip olur (dolayısıyla elinde tutar), bir kısmına sahip olur, ya da hiçbir kısmına sahip olmaz. Eğer hepsine sahip olmaz da, bir kısmını ya da hepsini başka birine (ya da bir "şirkete") "aktarırsa" karşılığında ya hiçbir şey ya mal ya para ya da mal artı para alır.

Eğer üretici hayatı boyunca kendi ürettiği değerin hepsini gerçekten elinde tutarsa kapitalist sisteme katılmamış olur. Ama kapitalist dünya ekonomisinin sınırları içinde, bu tür bir üretici sandığımızdan çok daha

ender bir olaydır. Daha yakından incelendiğinde sözde "geçim için üreten çiftçi"nin bile aslında bazı yollarla, birilerine artık değer aktardığı görülür.

Eğer bu grubu saf dışı bırakırsak diğer mantıksal olasılıklar, içlerinden sadece bir tanesi klasik modeli karşılayan sekiz çeşit proletaryadan bir matris oluştururlar. Klasik modele uyan bu bir tanesi, yarattığı değerin hepsini "sahip"e aktaran ve karşılığında para (yani ücret) alan işçidir. Matrisin diğer noktalarına ise küçük üretici (ya da "orta köylü"), kiracı çiftçi, ortakçı, gündelikçi, köle gibi tanıdık tipleri yerleştirebiliriz.

Kuşkusuz bu "tipler"in her birinin tanımına ilişkin başka bir boyut daha vardır. Söz konusu olan, işçinin rolünü belli bir biçimde oynamayı, pazarın baskıları altında (buna pişkinlikle "özgür" emek adını veriyoruz) ya da siyasal mekanizmanın buyrukları yüzünden (buna da dürüst bir şekilde, angarya ya da "mecburi" emek diyoruz), nasıl kabullendiğidir. Başka bir konu da sözleşmenin uzunluğudur; günlük, haftalık, yıllık ya da ömür boyu olabilir. Üçüncü bir konu ise üreticinin verili bir patronla ilişkisinin, üreticinin rızası alınmadan, diğer bir patrona devredilip devredilemeyeceğidir.

Çalışmaya zorlanma derecesi ve sözleşme uzunluğu ödeme biçimiyle kesişmektedir. Örneğin, 17. yüzyıl Perusu'nda mita, zorunlu ücretli emekti, ama sadece belirlenmiş bir süre için zorunluydu. Resmi sözleşmeyle bağlanmış emek, üreticinin, yarattığı değerin tümünü aktardığı ve karşılığında büyük kısmını mal olarak aldığı bir emek biçimiydi. Süresi sınırlıydı. Gündelikçi bütün değeri aktarıyordu, kuramsal olarak para, ama pratikte mal alıyordu; sözleşme kuramsal olarak bir yıl, pratikte ise ömür boyu sürüyordu. Gündelikçi ile köle arasındaki fark, kuşkusuz sonuçta kuramsal bir farktı, ancak pratikte iki yönde ortaya çıkıyordu. Birincisi, bir derebeyi bir köleyi satabilirdi, oysa genelde bir gündelikçiyi satamazdı. İkincisi, eğer dışarıdan biri gündelikçiye para verirse yasal olarak "sözleşmesini" sona erdirebilirdi. Bu bir köle için geçerli değildi.

Bu morfolojiyi oluştururken nihai bir amaç olarak değil, kapitalist dünya ekonomisinin bazı süreçlerini açıklığa kavuşturmak için yaptım. Çeşitli emek biçimleri arasında, iktisadi ve siyasal imaları açısından büyük farklılıklar vardır.

Sanırım iktisadi olarak, basit bir biçimde (yani en az maliyetle) denetlenebilecek tüm emek süreçleri içinde en yüksek karşılık alan emek biçimi ücretli emektir. Ve bu nedenle, artık değeri alan kişi üreticiyle mümkün olduğu kadar, ücretli olarak değil başka bir şey olarak ilişki

kurmayı tercih edecektir. Şurası kesindir ki, artığın belli bir kısmı, denetim maliyetlerine harcanmak yerine üreticiye verilirse fazla denetim maliyeti gerektiren emek süreçleri daha az masraflı olur. Bunu yapmanın en kolay yolu ücretlerdir ve ücret sisteminin tarihsel (ve süregiden) kaynağı budur.

Burjuvazinin bakış açısıyla, ücret göreli olarak pahalı bir emek tarzı olduğu için, neden kapitalist dünya ekonomisinde hiçbir zaman tek ve hatta yakın zamana dek birincil emek biçimi bile olmadığını anlamak kolaydır.

Ancak kapitalizmin de kendi çelişkileri vardır. Bunların temel olanlarından biri kısa vadede kârlı olanın uzun vadede ille de kârlı olmasının zorunlu olmayışıdır. Sistemin bir bütün olarak yayılma becerisi (bu, kâr oranını korumak için gereklidir) düzenli olarak, yetersiz dünya talebi karşısında darboğaza girer. Bunu aşmanın yollarından biri bazı üretici süreçlerin ücretsiz emekten ücretli emek süreçlerine toplumsal dönüşümüdür. Bu, üretilen değerin üreticide kalan kısmının artmasına ve dolayısıyla da dünya talebinin artmasına yarar. Sonuçta, bir emek biçimi olarak ücretli emeğin dünya çapındaki genel yüzdesi, kapitalist dünya ekonomisinin tarihi boyunca giderek artış göstermiştir. Genelde "proleterleşme" olarak söz edilen budur.

Emek biçimi siyasal olarak da büyük farklılık yaratır. Çünkü üreticilerin gerçek geliri arttıkça ve resmi yasal haklar yayıldıkça, sonuçta bir noktaya kadar, proleter sınıf bilinci de yayılmaktadır. Bir noktaya kadar diyorum, çünkü "haklar" ve gelir artışının belli bir düzeyine gelindiğinde, "proleter" aslında başkalarının artık değeriyle yaşayan bir "burjuva" halini alır ve bunun en doğrudan etkisi sınıf bilinci üzerinde olur. 20. yüzyıl bürokratı/meslek sahibi, aslında bazen belli grupların yaşamlarının seyrinde görülebilir bu niteliksel kaymanın açık bir örneğidir.

"Burjuva" ve "proleter" kategorilerine ilişkin bu yaklaşım biçimi, "köylülerin", "küçük burjuvaların" ya da "yeni işçi sınıfının" rollerini açıkça gösterse de, "ulusal" sorunla ve "merkez" "çevre" ile ne ilgisi olduğu sorulabilir.

Bu konuda konuşmak için, şu sıralar popüler olan bir soruna, kapitalizmde devletin rolüne bakmamız gerekir. Kapitalist dünya ekonomisinde bir kurum olarak devletin rolü, pazardaki bazılarının avantajını diğerlerine karşı artırmaktır; yani pazarın "serbestliğini" azaltmaktır. Bu "tahrifat"tan kârlı çıkanların tümü tarafından desteklenecektir bu; zararlı çıkanların tümü ise buna karşı olacaktır. Bütün sorun kimin tekerine taş konduğudur.

Avantajları artırmanın birçok tarzı vardır. Devlet, geliri birilerinden alıp diğerlerine vererek aktarabilir. Devlet (metaların ya da emeğin) pazar imkânlarını sınırlayabilir, bu da zaten oligopollerde ya da oligopsonlarda payı olanların yararınadır. Devlet, kişilerin devletin eylemlerini değiştirmek üzere örgütlenmesini kısıtlayabilir. Ve kuşkusuz devlet, yalnızca kendi sınırları içinde değil, daha ötesinde de etkide bulunabilir. Bu meşru (sınır geçişlerine dair kurallar) ya da gayri meşru (bir başka devletin içişlerine karışma) biçimler alabilir. Kuşkusuz savaş da kullanılan mekanizmalardan biridir.

Devletin özel bir tür örgüt olduğunu kavramak çok önemlidir. Devletin egemenliği —ki bu modern dünyanın bir kavramıdır— sınırları içinde meşru zor kullanımını tekeline alma (düzenleme) iddiasıdır ve üretim unsurlarının akışına etkin bir biçimde müdahale etmekte göreli olarak güçlü bir konumdadır. Belli toplumsal grupların da devlet sınırlarını değiştirerek avantaj sağlamaları kuşkusuz mümkündür. Ayrılık (ya da özerklik) ve ilhak (ya da federasyon) hareketlerinin nedeni budur.

Bir bütün olarak kapitalist dünya ekonomisinde yapısal işbölümünün siyasal payandası işlevini gören şey, devletlerin üretim unsurlarının akışına müdahale edebilme biçimindeki bu gerçekçi güçleridir. Yinelenen ilk uzmanlaşma hamleleri (bir metanın üretiminde doğal ya da toplumsal-tarihsel avantajları) normal pazar bedelleriyle açıklanabilir; ama eğilimleri kemikleştiren, pekiştiren ve büyüten devlet sistemidir ve dünya çapında işbölümü modelini yenilemek için devlet mekanizmasının düzenli aralıklarla kullanılması gerekmiştir.

Dahası akışlara müdahale etme gücü farklılaşmıştır. Yani, merkez devletler çevre devletlerden daha güçlü hale gelmişlerdir ve bu farklılaşmış gücü devletlerarası akış serbestliğini farklılaşmış bir derecede tutmak için kullanmaktadırlar. Özellikle merkez devletler, tarihsel olarak, paranın ve malların emekten daha "özgür bir biçimde" akması için, zaman içinde ve dünya çapında düzenlemeler yapmışlardır. Bunun nedeni merkez devletlerin, bu yolla "eşitsiz mübadele"nin avantajlarından faydalanmalarıdır.

Aslında eşitsiz mübadele sadece, dünya çapında artığa el konulması sürecinin bir parçasıdır. Bir proleterin bir burjuvaya ilişkilendirildiği modele harfiyen bağlı kalırsak hatalı çözümlemeler yaparız. Gerçekte, üreticinin yarattığı artık değer bir dizi kişi ve şirketten geçer. Bu nedenle, birçok burjuvanın, tek bir proleterin artık değerini paylaştıkları olur.

Zincirdeki farklı grupların (mülk sahibi, tüccar, ara tüketiciler) kesin payları tarihsel değişime tabidir ve kapitalist dünya ekonomisinin işleyişinde analitik bir değişkendir.

Bu artık değer aktarımı zinciri ulusal sınırları sık sık (Çok sık? yoksa neredeyse her zaman mı?) aşar ve bu olduğunda, burjuvalar arasındaki paylaşımı merkez devletlerdeki burjuvalar lehine çevirmek üzere devreye devlet işlemleri girer. İşte bu eşitsiz mübadeledir — artık değere el konulması sürecinin bütünü içindeki bir mekanizma.

Bu sistemin toplumsal-coğrafi sonuçlarından biri, farklı devletlerde, eşit olmayan bir burjuvazi-proletarya dağılımının oluşmasıdır. Merkez devletler ulusal olarak, çevre ülkelerden daha yüksek bir burjuva yüzdesine sahiptir. Buna ek olarak, iki bölgede bulunan burjuva ve proleter çeşitleri arasında sistematik farklılıklar vardır. Örneğin merkez devletlerde ücretli proleter yüzdesi sistematik olarak daha yüksektir.

Kapitalist bir dünya ekonomisinde devletler siyasal çatışmanın esas arenası olduğuna göre ve dünya ekonomisi ulusal sınıf bileşiminin yaygın bir şekilde farklılık göstermesi şeklinde işlediğine göre, dünya ekonomisinin farklı konumlarında olan devletlerin politikalarının neden bu denli farklı olması gerektiğini kavramak kolaydır. Bundan dolayı, ulusal üretimin dünya ekonomisindeki işlevini ve toplumsal bileşimini değiştirmek için belli bir devletin siyasal mekanizmasını kullanmanın, kapitalist dünya sistemini kendiliğinden değiştirmeyeceğini kavramak da kolaydır.

Ancak şurası açıktır ki, yapısal konumda bir değişime doğru yapılan bu çeşitli ulusal hamleler (bunlara çoğu zaman yanıltıcı bir biçimde "gelişme" deriz) gerçekten de dünya sistemini etkilemekte ve uzun vadede gerçekten de dönüştürmektedir. Ama bunu proletaryanın dünya çapında sınıf bilinci üzerindeki etkileri yoluyla — araya giren bu değişken yoluyla— yaparlar.

O halde merkez ve çevre, burjuvazinin artığa el koyma sisteminin çok önemli bir parçasını belirlemek üzere kullandığımız ibarelerdir yalnızca. Çok basite indirgersek, kapitalizm, proleterin artık değerine burjuvanın el koyduğu bir sistemdir. Bu proleter burjuvadan ayrı bir ülkede bulunduğu zaman, el koyma sürecini etkileyen mekanizmalardan biri, devlet sınırlarından akışın kontrolünün yönlendirilmesidir. Bu, merkez, yarı-çevre, ve çevre kavramlarında özetlenen "eşitsiz gelişme" şekillerine yol açar. Bu da elimize, kapitalist dünya ekonomisindeki birçok sınıf çatışması biçiminin çözümlenmesine yardımcı olan bir zihinsel araç vermektedir.

* Bu makalenin İngilizce orijinali I.Wallerstein, *The Capitalist World- Economy,* Cambridge, 1979'da yayınlanmıştır.

Marks Ve Tarih: Kutuplaşma *

Immanuel Wallerstein

Genelde çoğu çözümlemeciler (özellikle de Marksist çözümlemeciler), Marx'ın tarih yazımıyla ilgili en çok belirsizlik taşıyan düşüncelerini vurgulama ve süreç içinde onun en özgün ve verimli düşüncelerini ihmal etme eğilimi göstermektedirler. Bu belki de şaşırmamamız gereken bir şeyse de işimizi hiç kolaylaştırmadığı açıktır.

"Herkesin Marx'ı kendine," derler ve kuşkusuz bu doğrudur. Aslında son otuz yılda genç Marx, epistemolojik kopuş vb. hakkında yapılan tartışmalara bakarsak ben, "herkesin çifte Marx'ı kendine" diyeceğim. Benim iki Marx'ım kronolojik olarak birbirini izlemiyorlar. Bana Marx'ın epistemolojisindeki temel bir içsel çelişki gibi görünen, iki farklı tarih yazımı ile sonuçlanan şeyden doğuyorlar.

Bir yanda, insan doğası kavramı üzerine kurulu bir antropolojiyi, Kantçı kesin buyrukları, insanlık durumunun yavaş ama kaçınılmaz bir şekilde iyileşmesine olan inancı ve özgürlüğü arayan insana olan ilgiyi temel alan liberal burjuva düşüncesine karşı en büyük başkaldırı olan Marx var. Marx tüm bu kavramlar kümesine karşı, her biri farklı yapıya sahip, her biri kendi üretim tarzıyla tanımlanan ayrı dünyalarda bulunan, çok sayıda toplumsal gerçekliğin varolduğunu öne sürdü. Amaç bu üretim tarzlarının ideolojik perdelerinin ardındaki işleyişlerini ortaya çıkarmaktı.

Bundan sonra "evrensel yasalar"a duyulan inancın kişiyi her bir üretim tarzının özelliklerini tanımaktan, işleyişinin gizlerini keşfetmekten ve böylece de tarihin yollarını açıkça incelemekten alıkoyduğu düşüncesi geldi.

Diğer yandan ise Marx, ilerlemeye doğru kaçınılmaz bir tarihsel gidişi kabul ettiği ölçüde, evrenselciliği de çizgisel antropolojisiyle beraber kabul etti. Onun üretim tarzları okul çocukları gibi boy sırasına göre, yani üretim

güçlerinin gelişme derecesine göre dizilmiş görünüyorlardı. (Aslında kurallara uymayı ve düzgün sıraya girmeyi reddeden haylaz bir okul çocuğu rolünü oynar gibi görünen Asya tipi üretim tarzı kavramının neden olduğu şiddetli sıkıntının kaynağı budur.)

Açıktır ki bu ikinci Marx, liberaller tarafından çok daha kabul edilebilirdir ve hem entelektüel hem de siyasal olarak uzlaşmaya hazır oldukları Marx odur. Öteki Marx çok daha can sıkıcıdır. Liberaller o Marx'tan korkar ve onu reddederler, elbette onun entelektüel meşruiyetini de inkâr ederler. Bu ilk Marx, ister kahraman olsun ister şeytan, bana ilginç gelen ve bugün hâlâ bize söyleyecek bir şeyleri olan tek Marx'tır.

İki Marx arasındaki bu ayrımda söz konusu olan, birbiriyle zıt tarihsel mitlerden türetilen farklı kapitalist gelişme beklentileridir. Kapitalizm öykümüzü iki kahramandan birinin etrafında döndürebiliriz: muzaffer burjuva ya da yoksul kitleler. Kapitalist dünya ekonomisinin beş yüzyıllık tarihinin anahtar kişiliği bu ikisinden hangisidir? Tarihsel kapitalizm çağını nasıl değerlendireceğiz? Diyalektik olarak kendi reddine ve (Aufhebunguna yol açtığı için toptan olumlu mu? Yoksa dünya nüfusunun büyük çoğunluğunun yoksullaşmasına yol açtığı için toptan olumsuz mu?

Bu görüş seçiminin ayrıntılı her çözümlemede yansıtıldığı bana oldukça açık gelmektedir. Sadece tek bir örnek verip, çağdaş bir yazardan rasgele bir düşünceye değineceğim. Buna özellikle değiniyorum, çünkü rasgele, yani masumane denebilecek bir şekilde ileri sürülmüş bir düşünce bu. Yazar, Saint-Just'ün Fransız Devrimi boyunca iktisat üzerine düşünceleriyle ilgili kavrayıcı ve derin bir tartışmasında, Saint-Just'ü "anti-kapitalist" olarak tanımlamanın uygun olacağı ve bu tanımın aslında sanayi kapitalizmini kapsayacak bir şekilde genişletilebileceği sonucuna varıyordu. Daha sonra şöyle ekliyordu: "Bu anlamda Saint-Just'ün seleflerinden ya da çağdaşlarından daha az ilerici olduğu söylenebilir."[1] Peki neden "daha" ilerici değil de "daha az" ilerici? Meselenin özü bu.

Kuşkusuz Marx bir Aydınlanma adamı, bir Smithgil, bir Jakoben, bir Saint-Simoncu'ydu. Bunu kendi söylüyordu. 19. yüzyılın tüm iyi sol entelektüelleri gibi onun da zihni burjuva liberalizminin öğretileriyle doluydu. Yani tüm arkadaşlarıyla birlikte, Ancien Regime kokan her şeye —imtiyaz, tekel, derebeylik haklan, aylaklık, dindarlık ve hurafeye— karşı bir çeşit sürekli, neredeyse içgüdüsel bir protestoyu paylaşıyordu. Marx bu miyadını doldurmuş dünyaya karşı akılcı, ciddi, bilimsel, üretici olan ne varsa onun yanındaydı. Çok çalışmak erdemdi.

Marx, bu yeni ideolojiye dair çekincelere sahip olmasına rağmen (ki bunlar çok da fazla değildi), bu değerlere bağlı olduğunu iddia etmeyi ve daha sonra liberalleri kendi ipleriyle asarak, bu değerleri onlara karşı siyasal açıdan kullanmayı taktik olarak yararlı buldu. Çünkü liberallerin kendi devletlerinde düzen ne zaman tehdide uğrasa ilkelerini rafa kaldırdıklarını göstermek onun için pek de zor değildi. Bu nedenle Marx için liberallere kendi sözlerini tutturmak, liberalizmin mantığını en uç noktasına dek götürmek ve böylece onlara, kendilerinden başka herkese salık verdikleri ilacı yutturmak kolay bir işti. Marx'ın başlıca sloganlarının daha fazla özgürlük, daha fazla eşitlik, daha fazla kardeşlik olduğu söylenebilir.

Marx'ın zaman zaman Saint-Simon karşıtı bir geleceğe doğru bir imgelem sıçrayışı yapmaya eğilimli olduğu kuşku götürmez. Fakat belki de her zaman antipatik ve gerçekten zararlı bulduğu ütopyacı ve anarşist iradeciliğin ekmeğine yağ sürmekten korktuğu için bu yönde fazla ileri gitmekte tereddüt ettiği oldukça açıktır. Görüşlerine çok kuşkucu bir şekilde yaklaşmamız gereken Marx, işte tam da bu burjuva liberal Marx'tır.

Tekrar sahneye çıkarmamız gereken Marx ise öteki Marx'tır; tarihi karmaşık ve dolambaçlı gören Marx; bu nedenle de kapitalizmi tarihsel bir sistem olarak eleştiren Marx'tır. Bu Marx tarihsel kapitalizm sürecine yakından baktığında ne buldu? Yalnızca "bugüne dek varolmuş olan tüm toplumların" görüngüsü olan sınıf mücadelesini değil, sınıf kutuplaşmasını da buldu. Onun en radikal ve cüretkâr varsayımı buydu ve dolayısıyla en şiddetle karşı konulan varsayımı da bu oldu.

Başlangıçta Marksist partiler ve düşünürler, yaptığı felaket haberciliğiyle geleceği ipotek altına almış görünen bu sınıf kutuplaşması kavramını ortalığa bol bol savurdular. Fakat Marksizm karşıtı entelektüeller en azından 1945'ten beri, Batı ülkelerindeki sanayi işçilerinin yoksullaşmak bir yana, büyükbabalarından çok daha iyi yaşadıklarını ve sonuç olarak değil mutlak, göreli bir yoksullaşma bile olmadığını kanıtlanmakta çok daha az zorlandılar.

Dahası, haklıydılar. Ve bunu bizzat sanayi toplumlarında sol partilerin esas toplumsal tabanı olan sanayi işçilerinden daha iyi bilen de yoktu. Bu nedenle Marksist partiler ve düşünürler, bu temadan geri çekilmeye başladılar. Bu belki bir bozgun değildi, ama en azından konuya girmekte tereddüt eder hale geldiler. Kutuplaşma ve yoksullaşmaya yapılan atıflar yavaş yavaş (tıpkı devletin "sönümlenmesine" yapılan atıflar gibi) tümden azaldı ya da kayboldu; bizzat tarih tarafından yalanlanmış gibi göründü.

Bizim Marx'ımızın sahip olduğu en zekice sezgilerden birinin, bir çeşit planlanmamış ve karmakarışık düşüşü işte böyle gerçekleşti. Çünkü Marx, (longue durée konusunda sandığımızdan çok daha kurnazdı. Gerçek şu ki kutuplaşma tarihsel olarak yanlış değil doğru bir varsayımdır ve hesap birimi olarak kapitalizm için gerçekten geçerli olan tek varlığı, yani kapitalist dünya ekonomisini kullanmak kaydıyla, bu varsayımı ampirik olarak kanıtlamak mümkündür. Bu oluş içinde, dört yüzyıl boyunca sınıfların yalnızca göreli olarak değil, mutlak olarak da kutuplaşmaları gerçekleşmiştir. Peki eğer durum buysa kapitalizmin ilericiliği nerede yatmaktadır?

Kutuplaşmadan ne kastettiğimizi saptamak ve belirlemek zorunda olduğumuzu söylemeye gerek yok. Tanım kendiliğinden açık değildir; her şeyden önce (geniş tanımıyla) maddi servetin toplumsal dağılımı ile, proleterleşme ve burjuvalaşmanın ikiz süreçlerinin sonucu olan toplumsal iki uçlulaşmayı birbirinden ayırmamız gerekmektedir.

Servetin dağılımı söz konusu olduğunda, bunu hesaplamak için çeşitli yollar vardır. Başlangıç olarak hesap birimine karar vermek zorundayız; yalnızca mekânsal birime (yukarıda ulusal devlet ya da şirket yerine dünya ekonomisini tercih ettiğimizi belirtmiştik) değil, zamansal birime de karar vermeliyiz. Sözünü ettiğimiz dağılım, bir saatlik mi, bir haftalık mı, bir yıllık mı, otuz yıllık mı? Her hesap farklı, hatta bağdaşmaz sonuçlar verebilir. Aslına bakarsanız insanların çoğu iki zamansal hesapla ilgilenir. Biri çok kısa vadeli bir hesaptır ve hayatta kalma hesabı olarak adlandırılabilir. Diğeri ise, hayatın niteliğini, bir kişinin yaşamakta olduğu günlük hayatın toplumsal değerlendirmesini ölçmek için kullanılır ve tüm bir hayatın hesabı olarak adlandırılabilir.

Hayatta kalma hesabı doğası gereği değişken ve gelip geçicidir. Bize maddi kutuplaşma olup olmadığını, nesnel ve öznel olarak gösterebilecek en iyi ölçü tüm bir hayatın hesabıdır. Kuşaklar arası ve uzun vadeli olan bu ikinci tür hesapları karşılaştırmamız gerekir. Ancak kuşaklararası bir karşılaştırma, tek bir sülale içindeki karşılaştırma anlamına gelmez; çünkü böylesi bir karşılaştırma bir bütün olarak dünya sistemi perspektifiyle ilgisi olmayan bir etkeni, dünya ekonomisinin belirli bölgelerindeki toplumsal hareketlilik oranlarını işe karıştırmaktadır. Yapmamız gereken, dünya ekonomisinin, her biri gruptakilerin tüm hayatlarıyla ölçülen paralel tabakalarını, birbirini izleyen tarihsel anlarda karşılaştırmaktır. Sorulması gereken soru, bir tarihsel anda, verili bir tabakada tüm bir hayat

deneyiminin diğerinden daha kolay mı yoksa zor mu olduğu ve zaman içinde yüksek tabaka ile aşağı tabaka arasında artan bir uçurum oluşup oluşmadığıdır.

Hesap, yalnızca bir hayat boyu sağlanan tüm geliri değil, bu gelirin, (hangi biçimde olursa olsun) sağlanmasına ayrılan hayat boyu çalışma saatlerine bölünmesini de içermelidir. Böylece karşılaştırmalı bir çözümlemenin temeli olabilecek sayıları elde edebiliriz. Hayat süresi göz önünde bulundurulmalıdır, fakat bu süre daha çok 1 ve hatta 5 yaşından itibaren hesaplanmalıdır (böylece, yetişkinlerin sağlığını etkilemeyen, ancak çocuk ölümleri oranını düşürebilecek sağlık alanındaki kimi gelişmelerin etkisini saf dışı bırakılabiliriz). Son olarak çok sayıda insanın soyunun devamını önleyerek diğer bazılarının kaderinin iyileşmesinde rol oynayan çeşitli soykırımları da hesabın (ya da indeksin) içine katılmalıdır.

İnanıyorum ki, uzun vadede ve tüm dünya ekonomisinin bir ucundan öbür ucuna hesaplanmış bazı makul rakamlar elde edilebilse, bu rakamlar son dört yüzyıl boyunca kapitalist dünya ekonomisinde belirgin bir maddi kutuplaşma olduğunu açıkça kanıtlayacaktır. Daha açık olmak gerekirse, dünya nüfusunun (hâlâ kırsal olan büyük çoğunluğunun) günümüzden dört yüzyıl öncesinden çok daha az karşılık alarak daha çok ve uzun çalıştığını iddia etmekteyim.

Kitlelerin daha önceki çağlardaki hayatlarını idealize etmeye niyetim yok; sadece onların insani olanaklarının genel düzeyini bugünkü torunlarıyla karşılaştırarak değerlendirmek istiyorum. Bir Batı ülkesinde vasıflı işçilerin atalarından daha iyi durumda oldukları gerçeği, bugün Kalküta'da yaşayan vasıfsız bir işçinin hayat standardı hakkında —kaldı ki Perulu ya da Endonezyalı bir mevsimlik tarım işçisinin durumundan söz etmiyorum bile— pek bir şey söylememektedir.

Proleterleşme gibi Marksist bir kavramı maddi gelir bilançosu olarak kullanmakla "ekonomizme" fazla kaydığım söylenerek itiraz edilebilir. Ne de olsa önemli olanın üretim ilişkileri olduğunu savunanlar var. Kuşkusuz bu doğru bir yorumdur. Öyleyse kutuplaşmaya bir toplumsal iki uçlulaşma, çok sayıda ilişkinin tek bir burjuva-proleter zıtlığına dönüşmesi olarak bakalım. Yani yalnızca (Marksist literatürün bir kurtarıcısı olan) proleterleşmeye değil, (onun mantıksal karşılığı olan ama aynı literatürde pek az tartışılan) burjuvalaşmaya da bakalım.

Bu durumda da bu terimlerle ne demek istediğimizi belirlemek zorundayız. Eğer bir burjuva, tanım olarak yalnızca 19. yüzyılın başında

Frenglandlı tipik bir sanayici olabiliyorsa ve bir proleter de yalnızca, bu sanayicinin fabrikasında çalışan kişi olabiliyorsa, kapitalist sistemin tarihinde pek de sınıf kutuplaşması olmadığı epey kesindir. Kutuplaşmanın azaldığı bile kanıtlanabilir. Ancak eğer gerçek bir burjuva ve gerçek bir proleterden kasıt bugünkü gelirleriyle, yani miras kalmış kaynaklardan (sermaye, mülk, ayrıcalık, vb.) elde edilen gelire bağımlı olmadan yaşayanlarsa; ayrım, ikili rolleri fazla içermeyen, yalnızca artık değeri yaratan (proleter) ile onun yarattığı artık değerle yaşayan (burjuva) arasında yapılan bir ayrımsa; yüzyıllar boyunca giderek daha çok insanın bu iki kategoriden birinde yerini aldığı ve bunun henüz tamamlanmamış olan yapısal bir sürecin sonucu olduğu, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde öne sürülebilir.

Bu süreçlere daha yakından bakmak savımızı açıklığa kavuşturacaktır. "Proleterleşme"de gerçekte olup biten nedir? Tüm dünyada işçiler, gelirlerin toplandığı küçük "hane" gruplarında yaşamaktadırlar. Ne tümüyle akrabalıkla ilgili ne de zorunlu olarak ortak-ikâmete dayalı olan bu grupların belli bir ücret gelirine dayanmadığı durumlar enderdir. Fakat aynı şekilde sadece ücret gelirleriyle geçinmeleri de pek az rastlanır bir şeydir. Bu gruplar küçük meta üretiminden, kiralardan, hediyelerden, transfer ödemelerinden ve (hiç de az olmayan) geçimlik üretimden gelenleri ücret gelirine eklemektedirler. Böylelikle çok sayıda gelir kaynağını, kuşkusuz çok farklı oranlarda, çok farklı yerlerde ve zamanlarda birleştirirler. Bu nedenle proleterleşmeyi ücret gelirine bağımlılığın toplam yüzde olarak artma süreci şeklinde düşünebiliriz. Bir hanenin ücretlere yüzde sıfır bağımlılıktan yüzde yüz bağımlılığa birdenbire geçtiğini düşünmek tümüyle tarihdışı düşünmektir. Söz konusu hanelerin bazen kısa sürelerde, diyelim ki yüzde yirmi beş bağımlılıktan yüzde elli bağımlılığa geçmeleri daha mümkündür. Bildiğimiz klasik örnekte, 18. yüzyılın İngiliz "çitleme hareketlerinde" de olan aşağı yukarı budur.

Proleterleşmeden kârlı çıkan kimdir? Kapitalistlerin kârlı çıktığı hiç de kesin değildir. Hanelerin ücretlerden elde ettikleri gelirlerin yüzdesi arttıkça ücret düzeyi de yeniden üretim için gerekli asgari düzeye yaklaşacak şekilde azalmak zorunda değil, eşzamanlı olarak artmak zorundadır. Belki de böylesi bir savın saçma olduğunu düşünebilirsiniz. Eğer bu işçiler daha önce asgari ücretlerini almamış olsalardı biyolojik olarak nasıl hayatta kalabilirlerdi? Aslında bu hiç de saçma değildir. Çünkü eğer ücret geliri hane geliri toplamının yalnızca küçük bir oranını oluşturuyorsa, ücretli

işçinin işvereni, toplam hane gelirinin diğer bileşenlerini, ödenen ücret ile hayatta kalmak için gerekli asgari miktar arasındaki farkı "kapatmaya" zorlayarak asgari-altı bir saat ücreti ödeyebilir. Bu nedenle, asgari bir düzeyi yakalamak için geçimlik emekten ya da küçük meta üretiminden tüm bir haneye asgari-üstü gelir elde etmek amacıyla gereken çalışma, ücretli emekçinin işvereni için bir "yardım ödeneği" olarak, bu işverene artık değer aktarımına hizmet etmektedir. Dünya ekonomisinin çevre bölgelerindeki inanılmaz derecede düşük ücret ölçeklerini açıklayan şey budur.

Kapitalizmin temel çelişkisi iyi bilinir. Bu, kârını en üst düzeye çıkarmanın (ve bu nedenle ücretler de dahil olmak üzere, üretim maliyetlerini en aza indirmenin) yollarını arayan bireysel girişimci olarak kapitalistin çıkarı ile onun, üyeleri kârlarını realize edemedikçe, yani ürettiklerini satamadıkça para kazanamayacak olan bir sınıfın üyesi olarak çıkarları arasındaki çelişkidir. İşte bu yüzden alıcılara ihtiyaçları vardır ve bu çoğunlukla işçilerin nakit gelirlerini artırmaya ihtiyaç duymaları anlamına gelmektedir.

Burada dünya ekonomisinin tekrarlanan durgunluklarını, dünya nüfusunun (her seferinde yeni) bazı kısımlarının alım gücündeki süreksiz fakat zorunlu (yani basamak benzeri) artışlara götüren mekanizmaları yeniden gözden geçirmeyeceğim. Sadece bu gerçek alım gücünü artırma mekanizmalarının en önemlilerinden birinin proleterleşme olarak adlandırdığımız süreç olduğunu söyleyeceğim. Proleterleşme, kapitalistlerin bir sınıf olarak kısa vadeli (yalnızca kısa vadeli) çıkarlarına hizmet etse bile tek tek işverenler olarak çıkarlarına karşıdır ve bu nedenle proleterleşme, normal olarak, onlar sayesinde değil onlara rağmen gerçekleşir. Proleterleşme talebi daha çok öbür taraftan gelir. İşçiler kendilerini çeşitli yollarla örgütlerler ve böylece taleplerinden bazılarını elde ederler, bu da onlara gerçek bir ücret-tabanlı asgari ücret eşiğine ulaşma olanağı sağlar. Yani işçiler kendi çabalarıyla proleterleşirler ve sonra da zafer diye haykırırlar!

Benzer şekilde, burjuvalaşmanın gerçek niteliği de inandırıldığımızdan oldukça farklıdır. Burjuvanın klasik Marksist sosyolojik portresi, bizzat Marksizm'in temelindeki epistemolojik çelişkilerle yüklüdür. Marksistler bir yandan, ilerici-girişimci-burjuvanın, tembel-rantiye-aristokratın zıddı olduğunu ileri sürerler. Ve burjuvalar arasında da ucuz alıp pahalı satan (bu nedenle spekülatör-vurguncu-aylak) ticari kapitalist ile üretim ilişkilerinde "devrim yapan" sanayici arasında bir zıtlık gösterilir. Eğer bu sanayici

kapitalizme giden "gerçekten devrimci" yolu tutmuşsa, yani bu sanayici liberal efsanelerin kahramanına, çalışa çalışa büyük adam olmuş küçük adama benziyorsa, bu zıtlık daha da keskin hale gelir. Marksistler, bu inanılmaz ama köklü tavır sonucu kapitalist sistemin kutsanışının başlıca faillerinden biri olmuşlardır.

Bu tanım insana, bu aynı sanayicilerin, işçileri, artık değeri çekip alma biçimindeki sömürüşleri —ve böylece mantıksal olarak tüccar ve "feodal aristokrat" ile birlikte aylaklar safına katılışları— hakkındaki diğer Marksist tezleri neredeyse unutturmaktadır. Fakat eğer hepsi bu temel biçimde birbirlerine benzer iseler o halde farklılıkları açığa vurmak, kategorilerin tarihsel evrimini, varsayılan gerilemeleri (örneğin "soylu yaşamak" isteyen burjuvazinin "aristokratlaşmasını"), bazı burjuvaların ihanetini (çünkü görünürde "tarihsel rollerini oynamayı" reddetmektedirler) tartışmak için ne demeye bu kadar zaman harcıyoruz?

Üstelik bu doğru bir sosyolojik portre midir? Tıpkı çok sayıda kaynaktan (ücret bunlardan sadece biridir) elde edilen gelirleri birleştiren hanelerde yaşayan işçiler gibi, kapitalistler de (özellikle büyük olanları) aslında birçok yatırım, kira, ticari kârlar, "normal" üretim kârları, mali spekülasyonlar gibi kaynaklardan gelen gelirleri birleştiren işletmelerde yaşarlar. Bu gelirler para biçimini aldıktan sonra kapitalist için bir fark yoktur; hepsi mahkûm oldukları o bitmek bilmez ve cehennemi birikimin peşine düşmek için birer araç oluverir.

Bu noktada konumlarının psikolojik-sosyolojik çelişkileri devreye girmektedir. Weber uzun süre önce Kalvincilik'in mantığının insanın "psikolojisi"yle çeliştiğine dikkat çekmişti. Mantık bize, insanın kendi ruhunun kaderini bilmesinin olanaksız olduğunu söyler; çünkü insan Tanrı'nın niyetlerini bilebilseydi, tam da bu nedenle, Tanrı'nın gücünü sınırlamış olurdu ve Tanrı artık "her şeye kadir" olmazdı. Fakat insan, kaderi üzerinde hiçbir etkisi olmadığını kabul etmeyi psikolojik olarak reddeder. Bu çelişki Kalvinci teolojik "uzlaşmaya" yol açmıştır. Kişi Tanrı'nın niyetlerini bilemezse de en azından "dış işaretler" yoluyla olumsuz bir kararı görebilir; ancak bu tür işaretlerin yokluğunda tersi bir sonuca varmadan yapabilir bunu. Böylece ahlak şu şekli alır: Namuslu ve müreffeh bir hayat selamet için gerek şarttır ama yeter şart değildir.

Bugün burjuva, daha dünyevi bir kılıfta da olsa, aynı çelişkiyle yüz yüzedir. Mantıksal olarak kapitalistlerin Tanrısı, burjuvanın sadece biriktirmesini ister. Ve bu buyruğa karşı gelenleri eninde sonunda iflasa

sürükleyerek cezalandırır. Fakat biriktirmekten başka bir şey yapmamak hiç de eğlenceli değildir. İnsan ara sıra birikiminin meyvelerini de tatmak ister. Burjuva ruhunda hapsedilmiş olan "feodal-aristokrat" aylağın şeytanı gölgeler arasından çıkar ve burjuva, "soylu yaşamak" ister. Fakat "soylu yaşamak" için insanın geniş anlamda rantiye olması, yani elde etmek için az çaba gerektiren, siyasal olarak "güvence altında" ve "miras bırakılabilir" gelir kaynaklarına sahip olması gerekir.

Bu nedenle "doğal" olan, bu kapitalist dünyada her ayrıcalıklı tarafın "dilediği" şey rantiye statüsünden girişimci statüsüne geçmek değil, bunun tam tersidir. Kapitalistler "burjuva" olmak istemezler. Her zaman için "feodal-aristokratlar" olmayı tercih ederler.

Eğer kapitalistler yine de giderek daha fazla burjuvalaşıyorlarsa bu, onların iradesi sayesinde değil, iradelerine rağmen gerçekleşmektedir. Bu, işçilerin, kapitalistlerin iradesi sayesinde değil onların iradelerine rağmen proleterleşmelerine paraleldir. Bu paralellik daha da ileri gider. Eğer burjuvalaşma süreci ilerliyorsa bu kısmen kapitalizmin çelişkilerine, kısmen de işçilerin baskılarına bağlıdır.

Nesnel olarak, kapitalist sistem yayıldıkça daha akılcılaşmış bir hale gelir, daha çok sermaye yoğunlaşmasına neden olur, rekabet giderek daha çetin bir hal alır. Birikim yapma zorunluluğuna aldırmayanlar rakiplerinin karşı saldırılarından çok daha hızlı, kesin ve vahşi bir şekilde zarar görürler. Bu nedenle "aristokratlaşma" yolundaki her hata dünya pazarında çok daha ağır bir biçimde cezalandırılır; dünya pazarı "işletme"nin —özellikle de geniş ve (yarı) millileşmiş ise— içsel bir tasfiyesini gerektirir.

Bir işletmenin yönetiminin varisi olmayı isteyen çocuklar artık dışarıdan, yoğun ve "evrenselci" bir eğitim almak zorundadırlar. Teknokratik yöneticinin rolü yavaş yavaş artmıştır. Kapitalist sınıfın burjuvalaşmasını kişileştiren işte bu yöneticidir. Bir devlet bürokrasisi, artık değere el konulmasını gerçekten tekelleştirebilirse, her türlü ayrıcalığı kısmen bireysel ya da sınıfsal verasete değil de hali hazırdaki etkinliğe bağlı kılarak, bu burjuvalaşmayı mükemmelen kişileştirebilir.

Bu sürecin işçi sınıfı tarafından daha ileri götürüldüğü oldukça açıktır. İktisadi hayatın araçlarını teslim almak ve adaletsizliği ortadan kaldırmak yolundaki tüm çabaları kapitalistleri sınırlama ve onları burjuvalaşmaya doğru geriletme yönündedir. Feodal-aristokrat aylaklık siyasal olarak fazla tehlikeli ve fazla göze batıcıdır.

Karl Marx'ın tarih yazımındaki teşhisi bu şekilde kendini doğrulamaktadır: burjuva ve proleter şeklinde iki büyük sınıfta kutuplaşma; hem maddi hem de toplumsal olarak. Fakat Marx'ın okunmasından türetilebilecek verimli ve verimsiz tarih yazımı vurgulamaları arasında yapılan tüm bu ayrım neden önemlidir? Bu, sosyalizme "geçiş"i kuramlaştırma, aslında, genelde "geçişler"i kuramlaştırma sorunuyla karşılaşıldığında önem kazanır. Geçmişle karşılaştırıldığında kapitalizmden "ilerici" olarak söz eden Marx, burjuva devrim(ler)inden, feodalizmden kapitalizme birçok "ulusal" geçişin anahtarıymışçasına söz etmektedir.

Kuşku verici ampirik niteliklerini bir yana bırakırsak, burjuva "devrimi" kavramı, bu devrimin hem öncül hem de önkoşul olduğu bir proleter devrimini düşünmeye yöneltir bizi. Modernlik birbirini izleyen bu iki "devrim"in zirvesi halini alır. Kuşkusuz bu art arda geliş ne acısız ne de aşamalıdır: daha ziyade şiddetli ve kesintilidir. Fakat yine de, tıpkı kapitalizmin feodalizmin ardından gelişi gibi kaçınılmazdır. Bu kavramlar, işçilerin mücadelesi için tüm bir stratejiyi, tarihsel rollerine aldırmayan burjuvalara karşı ahlaki suçlamalarla dolu bir stratejiyi içermektedir.

Fakat eğer burjuva "devrimleri" yoksa ve sadece aç gözlü kapitalist kesimlerin öldürücü mücadeleleri söz konusuysa ne kopya edilecek bir model ne de aşılacak bir siyasal-toplumsal "geri kalmışlık" vardır. Hatta tüm "burjuva" strateji, kaçınılması gereken bir şey olabilir. Eğer feodalizmden kapitalizme "geçiş" ne ilerici ne de "devrimci" ise; eğer bu geçiş egemen katmanlar için işçi yığınları üzerindeki kontrollerini pekiştirmeye ve sömürü düzeyini artırmaya izin veren büyük bir kurtarıcı olmuşsa (şimdi öteki Marx'ın diliyle konuşmuş oluyoruz) bugün bir geçiş zorunluysa da, bunun kaçınılmaz olarak sosyalizme geçiş (yani üretimin kullanım değeri için olduğu eşitlikçi bir dünyaya geçiş) olmadığı sonucuna varabiliriz. Günümüzde anahtar sorunun küresel geçişin yönü olduğu sonucuna varabiliriz.

Kapitalizmin, çok uzak olmayan bir gelecekte ölüm haberini alacak olması, bana hem kesin hem de hoş geliyor. Bunu, içinde büyüyen "nesnel" çelişkilerinin bir çözümlemesiyle kanıtlamak kolaydır. Gelecek dünyanın niteliğinin, bugünkü mücadelenin sonucuna bağlı olan cevaplanmamış bir soru olarak kalıyor olması da bence kesindir. Gerçekte geçiş stratejisi kaderimizin anahtarı durumundadır. Kendimizi kapitalizmin tarihsel ilericiliği üzerine bir taziyeye kaptırarak iyi bir strateji bulmamız mümkün görünmüyor. Tarih yazımının bu tür vurgulamaları bizi bugünkü sistemden

daha ilerici olmayan bir "sosyalizme", yani bu sistemin bir "tecessüd"üne götürecek bir stratejiyi içerme tehlikesini taşımaktadır.

---

* Makalenin İngilizce orijinali, "Marx and History: Fruitful and Unfruitful Emphasis" (Marx ve Tarih: Verimli ve Verimsiz Vurgulamalar) adıyla Thesis Eleven dergisinde, no. 8, 1984'te yayınlanmıştır.

1. Charles-Albert Michalet, "Économie et politique enez Saint-Just. L'exemple de l'inflation", Annales historiques de la Révolution française, LV, no. 191, Ocak-Mart 1968, s. 105-106.

11.ci Yüzyıldan 21. Yüzyıla
Kavram Ve Gerçeklik Olarak Burjuvazi *

Immanuel Wallerstein

Définir le bourgeois? Nous ne serions pas d'accord. **
—ERNEST LABROUSSE (1955)

Modern dünya mitolojisinde baş oyuncu burjuvadır. Kimileri için kahraman, kimileri için cani, ama çoğu kimse için bir esin ya da cazibe kaynağı, ya da geçmişi yıkıp bugünü kuran bir kahramandır. İngilizce'de "burjuva" terimi pek kullanılmaz, onun yerine, genellikle, orta sınıf(lar) (middle classes) terimi yeğlenir. Anglosakson düşüncesinin o bütün övülen bireyciliğine rağmen, "orta sınıf(lar)" terimi için uygun bir tekil adlandırmanın bulunamamış olması herhalde küçük bir ironidir. Dilbilimciler, terimin ilk kez 1007 yılında, Latince'de, burgensis şeklinde görüldüğünü söylüyorlar; sözcük, 1100'de Fransızca'da, burgeis olarak tescil edilmiş. Özgün anlamı içinde, bu, kentsel bir yerleşim alanının, bir bourg'un sakini, ama "özgür" bir sakini anlamına geliyordu.[1] Özgür, ama neyden özgür? Feodal sistemin toplumsal dokusunun ve iktisadi bağlarının ifadesi olan yükümlülüklerden özgür. Burjuva, bir köylü ya da serf değildi, ama bir soylu da değildi.

Demek ki, daha baştan bir aykırılık, bir muğlaklıkla karşı karşıyayız. Aykırılık, çünkü "burjuva" kavramının doğmakta olduğu sırada, feodalizmin kristalize olmuş üç zümreli hiyerarşik yapısında ve değer sisteminde, burjuva için mantıksal bir yer yoktu.[2] Muğlaklık, çünkü o zamanlar (bugün de sürmekte olduğu gibi) burjuva terimi, hem bir şerefi, hem bir aşağılamayı; hem bir övgüyü hem de bir yergiyi ifade ediyordu. XI. Louis'nin "Berne burjuvası" payesini almaktan onur duyduğu söylenir.[3] Ama öte yandan Moliére, "Le bourgeois gentilhomme" üzerine sert bir hiciv

yazmıştı. Flaubert'in de, "J'appelle bourgeois quiconque pense bassement" dediği bilinir.

Bu ortaçağ burjuvası ne köylü ne de soylu (lord) olduğundan, sonunda, onun bir ara sınıf üyesi, yani bir orta sınıf olduğu düşünülmeye başlandı. Ancak, böylece başka bir muğlaklığa da meydan verilmiş oldu. Bütün şehir sakinleri mi, yoksa onların sadece bir kısmı mı burjuvaydı? Zanaatkarlar burjuva mı, yoksa küçük burjuva mıydı ya da burjuvadan sayılmazlar mıydı? Terim, pratikte, hem tüketim olanaklarını (yaşam tarzı) hem de yatırım olanaklarını (sermaye) dolayımlayan, hali vakti yerindelikle çakışan belirli bir gelir düzeyiyle özdeşleştirildi.

Terimin kullanımı, bu iki eksen —tüketim ve sermaye— üzerinden geliştirildi. Buna göre burjuva yaşam tarzı, bir yandan soyluların, diğer yandan da köylü/zanaatkârların yaşam tarzlarıyla karşıtlık oluşturuyordu. Köylü/zanaatkârların yaşam tarzı karşısında burjuva yaşam tarzı, konforu, adab-ı muaşereti, temizliği ifade ediyordu. Ama soylununki karşısında, belirgin bir lüks yoksunluğunu ve toplumsal davranışlardaki beceriksizliği temsil ediyordu (yani, nouveau riche imajına uygun düşüyordu). Çok sonraları şehir hayatı zenginleşip karmaşıklaşınca, burjuva yaşam tarzı, bir sanatçının ya da bir entelektüelin yaşam tarzıyla da karşıtlık içine girdi. Bu karşıtlıkta burjuva yaşam tarzı, düzeni, toplumsal uyumluluğu, temkinliliği, alıklığı temsil etti. Yani burjuva, kendiliğindenlik, serbestlik, şenlik ve zekilik adına ne varsa hepsine karşıt, nihayet bugün bizim kültür-düşmanı dediğimiz bir yaşam tarzına sahipti. Son olarak, kapitalist gelişme, bir proleterin de burjuvanın iktisadi rolünü üstlenmeksizin, sahte bir burjuva yaşam tarzını benimsemesi anlamında yeni bir yaşam tarzını olanaklı kıldı, ki biz buna "orta sınıflaşma" diyoruz.

Babbitt gibi bir burjuva, modern kültürel söylemin merkezinde yer almışsa, kapitalist olarak burjuva da siyasal-ekonomi söyleminin merkezinde olmuştur. Buna göre burjuva, üretim araçlarını sermayeleştiren, ücret karşılığında işçi kiralayan ve üretileni pazarda satandır. Satışlardan elde ettiği gelirin, ücretleri de içeren üretim maliyetlerinden daha büyük olması durumunda, burjuvanın amacı olan kârdan söz edilebilir. Burjuvayı toplumsal rolünün erdemlerinden dolayı (yaratıcı bir girişimci olarak burjuva) övenler olduğu gibi, bu rolünün kötülüklerinden dolayı (parazit bir sömürücü olarak burjuva) yerenler de olmuştur. Fakat övenler de yerenler de burjuvanın, bu kapitalist burjuvanın —çoğuna göre, 19. yüzyıldan bu yana; birçoğuna göre, 16. yüzyıldan beri; çok büyük bir gruba göreyse, daha

da uzun bir zamandan beri— modern iktisadi yaşamın merkezi dinamik gücü olduğunda birleşmişlerdir.

19. Yüzyıl Tanımları

Tıpkı "burjuva" kavramının soylu/toprak sahibi ve köylü/zanaatkâr arasında bir ara tabaka olarak tanımlanması gibi, burjuva çağı ya da burjuva toplumu da iki yön arasında tanımlanmaya başlandı: geriye doğru gidildiğinde feodalizmden ilerde, ileriye doğru gidildiğindeyse sosyalizm vaadiyle (ya da tehdidiyle) karşı karşıya... Bu tanım 19. yüzyılın bir olgusuydu, öyle ki, çoğu kimse bu yüzyılın, burjuva zaferinin çağı olduğunu, kavram ve gerçeklik olarak burjuvanın en asli tarihsel uğrağı olduğunu düşünmekteydi. Burjuva uygarlığını kolektif bilincimizde, dünyanın atölyesi, beyaz adamın omuzlarındaki yükün anavatanı, o üzerinde güneşin hiç batmadığı, sorumluluklarının bilincinde, bilimsel, uygar Viktorya Britanyası'ndan daha iyi ne temsil edebilir ki?

Böylece burjuva gerçekliği —hem kültürel hem de siyasal-iktisadi gerçekliği— 19. yüzyılın üç büyük akımı (muhafazakârlık, liberalizm ve Marksizm) tarafından, benzer şekilde betimlendi. Burjuvanın mesleki işlevi (önceleri genellikle bir tüccar, fakat sonraları, mallarını işçilere ürettiren, yani ücretli emek istihdam eden ve üretim araçlarına sahip bir işadamı), iktisadi motoru (kâr güdüsü, sermaye biriktirme arzusu) ve kültürel profili (sorumlu, akılcı, kendi çıkarlarının peşinde koşan), bu üç akımın burjuvayı kavramlaştırma konusunda anlaştıkları özellikler oldu.

Merkezi bir kavram etrafında 19. yüzyılda oluşmuş böylesine bir kavrayış birliği dolayısıyla bu kavramı hiç tereddüt etmeden, tartışmaya gerek duymaksızın kullanabileceğimiz düşünülebilir. Ancak Labrousse, tek bir tanım üzerinde anlaşamayacağımızı ve bu nedenle ampirik gerçekliğe daha yakından bakmamızı ve ufkumuzu mümkün olduğunca geniş tutmamızı salık veriyor. Labrousse'un 1955'teki bu önerisine rağmen, akademik camianın bu öneriyi dikkate almadığını sanıyorum. Neden acaba?

Şimdi, tarihçilerin ve öteki toplumsal bilimcilerin çalışmalarında, içinde burjuva(zi) kavramının (onların değilse de, çoğu okurlarının canını sıkacak bir biçimde) kullanıldığı beş ayrı bağlamı ele alalım. Bu rahatsızlık verici noktaları çözümlemekle, kavram ve gerçeklik arasında daha iyi bir çakışmayı sağlayacak ipuçlarını bulabiliriz.

1. Tarihçiler sık sık "burjuvazinin aristokratlaşması" olarak adlandırdıkları bir olgudan söz ederler. Örneğin, bazılarına göre, bu durum 17. yüzyılda Hollanda'da görülmüştü.[4] Ancien Regime Fransası'nda, mevki satışları (venality of office) sistemiyle yaratılmış olan "noblesse de robe", sözü edilen kavramın fiili bir kurumsallaşmasıydı. Ve kuşkusuz, Thomas Mann'ın Buddenbrooks'ta betimlediğinin de —zengin aile hanedanlarının toplumsal kalıplarında, büyük girişimciden iktisadi bütünleşmeye (konsolidasyon), oradan sanat hamiliğine, nihayet günümüzde ya dekadan bir ahlak düşkününe ya da yoldan çıkmış idealist bir hedoniste doğru izlediği tipik dönüşüm çizgisi— bu olduğu söylenebilir.

Görmeye çalıştığımız şey nedir? Hayatının belli bir uğrağında, birtakım nedenlerle, bir burjuvanın "aristokratik" (19. yüzyıldan beri eski zengin tabiri de kullanılıyor) rol adına, hem kültürel tarzını hem de siyasal-iktisadi rolünü terk etmesi olgusudur. Bu olgunun geleneksel biçimsel simgesi, topraklı malikâne elde edip, kent sakini —fabrika sahibi— burjuvalıktan, kır sakini —toprak sahibi— soyluluğa doğru bir değişim geçirmek oldu.

Burjuva bunu niye yapar? Yanıtı açık. 11. yüzyıldan bugüne kadar, gerek toplumsal statü açısından, gerekse modern dünyanın kültürel söylemi açısından, bir aristokrat olmak, her nedense bir burjuva olmaktan daha "iyi", daha arzu edilir bir şey olarak görülmüştür.

İlk bakışta bu, iki nedenden dolayı dikkate değerdir. Birincisi şu: Bize herkesin söylediği, 19. yüzyıldan, 16. yüzyıldan ve hatta daha da öncesinden beri, siyasal-iktisadi sürecin dinamik figürünün burjuva olduğudur. Peki öyleyse, herhangi biri toplumsal sahnenin daha arkaik olan ve hep de öyle kalacak olan bir köşesinde yer almak için, sahnenin merkezinde bulunan yerinden neden vazgeçsin?

İkincisi, feodalizm veya feodal düzen, ideolojik sunuşları içinde soyluluğu yüceltirken, kapitalizm kesinlikle burjuvalığı yücelten bir ideolojiyi doğurdu. Ve kuşkusuz, bu ideoloji, en azından kapitalist dünya ekonomisinin merkezinde ve yine en azından 150-200 yıldır egemen bir konumda bulunmaktadır. Buddenbrooks olgusu geçerliliğini korumaya devam ediyor. Ve Büyük Britanya'da asilzadelik bugün bile bir şeref olarak görülüyor.

2. Çağdaş düşüncenin polemiklere yol açan önemli bir kavramı da, burjuvazinin kendi tarihsel rolüne "ihaneti" kavramıdır.

Buna benzer bir fikri Marksist yazılarda da bulabiliriz; tabii bu, söz konusu kavrayışın sadece Marksist yazılarda bulunabileceği anlamına gelmez. Bu kavram aslında "burjuvazinin aristokratlaşması" kavramına bağlıdır.

Belirli ülkelerde, özellikle az "gelişmiş" denilenlerde, bu kavramla anlatılmak istenen, yerel (ulusal) burjuvazinin kendisinden beklenen "normal" iktisadi rolü, toprak sahibi veya rantiye olmak için, kısacası aristokrat olmak için terk etmiş olmasıdır. Fakat bu, kişisel biyografi bağlamındaki aristokratlaşmadan daha fazla bir şeyi ifade etmektedir. Yani, kolektif biyografi bağlamındaki kollektif aristokratlaşmayı ifade etmektedir. Söz konusu olan, bu değişimin bir çeşit ulusal takvime göre zamanlanması sorunudur. Verili bir kesin gelişme evreleri kuramına göre, burjuvazi belirli bir noktada devlet aygıtını ele geçirmeli, "burjuva devleti" denen şeyi yaratmalı, ülkeyi sanayileştirmeli ve dolayısıyla, kolektif olarak önemli miktarda sermaye biriktirmeliydi, kısacası Büyük Britanya'nın geçtiği varsayılan tarihsel yolu izlemeliydi.

Bu andan itibaren, birey olarak burjuvanın kendini aristokratlaştırması belki daha az önem taşıyacaktı. Fakat bunlar gerçekleşmeden önce, bu tür bireysel değişimler ulusal kolektif dönüşümü zorlaştırmaktadır (hatta olanaksızlaştırmaktadır). 20. yüzyılda, bu tür çözümlemeler büyük bir siyasal stratejinin payandası oldular. Üçüncü Enternasyonal partilerinin ve onların ardıllarının "iki aşamalı ulusal devrim kuramı" denen kuramlarını haklı göstermek için kullanıldılar. Buna göre, sosyalist partiler sadece proleter (ikinci aşama) devrimi başarmakla yükümlü değillerdir, burjuva (birinci aşama) devrimini gerçekleştirmede de oynamaları gereken çok geniş bir rol vardır. İddia, ulusal burjuvazinin tarihsel rolüne "ihanet" etmiş olması, dolayısıyla, tarihsel olarak "zorunlu" bu rolü, onların yerine proletaryanın üstlenmek zorunda olduğu yolundaki bir mantığa dayanır.

Bu kavram iki bakımdan tuhaftır. Bir kere, bir toplumsal sınıfın, proletaryanın, başka bir sınıfın, burjuvazinin, tarihsel görevlerini hem yerine getirme yükümlülüğüne, hem de bunu yerine getirmenin toplumsal olanağına sahip olduğu düşünülüyor. (Burada, bu stratejinin gerçekte Lenin tarafından ortaya atılmış olmasına ya da en azından takdir edilmiş olmasına rağmen, Marx ve Engels'in reddettikleri Ütopyacı Sosyalistler'in töreciliğini de çok fazla çağrıştırdığını geçerken belirtmek isterim.)

"Burjuvazinin ihaneti" fikri, burjuvazi açısından bakıldığında daha da tuhaftır. Neden bir ulusal burjuva kendi tarihsel rolüne ihanet etsin? Üstelik,

böyle bir tarihsel rolü yerine getirmekle kazanacakları çok şey var. Ve madem ki, herkes de —muhafazakârlar, liberaller ve Marksistler— burjuva kapitalistlerin daima kendi çıkarları peşinde koştuklarında hemfikirdir, öyleyse, burjuvazi kendi çıkarına olan bir şeyi nasıl görmez? Kelime oyununa dayanan bir bilmeceden daha fazla bir şeydir bu; kendi kendisiyle çelişen bir iddiadır. Tarihsel görevlerine "ihanet" ettikleri söylenen ulusal burjuvaların nicel olarak küçük değil, çok büyük bir çoğunluğu meydana getirmesi, bu fikrin acayipliğini daha da çarpıcı bir biçimde gösteriyor.

Mülk Sahipliği ve Mülkün Kontrolü

3. "Burjuvazinin aristokratlaşması" lafzı esas olarak 16. ve 18. yüzyıl arasında, Avrupa ülkelerindeki bir olguya işaret etmek için kullanılmışken, "burjuvazinin ihaneti" ifadesi, 20. yüzyılda, Avrupalı olmayan ülkelerdeki bir olguya işaret etmekte kullanıldı. Bununla birlikte esas olarak, geç 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl Kuzey Amerikası ve Batı Avrupası'ndaki bir duruma işaret etmek için kullanılan üçüncü bir lafz daha var.

Berle ve Means 1932'de yazdıkları o ünlü kitaplarında, modern iş girişiminin yapısal tarihinde "mülk sahipliği ile mülkün kontrolünün ayrılması" dedikleri bir yönelime işaret ettiler.[5] Bununla, bir işin yasal sahibinin, aynı zamanda, o işin yöneticisi de olduğu durumdan, modern korporasyona doğru bir değişimi kastediyorlardı. Bu yeni korporasyonun, sadece parasal sermaye yatırımcıları derecesine indirgenmiş, çok sayıda sahibi vardır, ama tüm iktisadi karar verme iktidarı, zorunlu olarak —kısmen dahi olsa— girişimin sahibi olmayan yöneticilerin ya da resmi terimi içinde ifade edecek olursak, maaşlı-çalışanların elindedir. Şimdi artık herkesin kabul ettiği gibi, burjuvanın iktisadi rolü hakkında 19. yüzyılda liberaller ya da Marksistler tarafından yapılmış tanımlamalarla çakışmamaktadır.

Ticari girişimin sözü edilen korporasyon biçiminin yükselişi, sadece girişimlerin üst düzeydeki yapılarını değil, çok daha fazla şeyi değiştirdi. Bütün bir yeni toplumsal katmanı yarattı. Marx, 19. yüzyılda, sermayenin merkezileşmesi gibi, sınıfların kutuplaşmasının da zamanla artacağını ve nihayet sadece bir burjuvaziyle (azınlık), bir proletaryanın (çoğunluk) kalacağını öngörmüştü. Bununla, kapitalist gelişme sırasında, iki geniş toplumsal grubun, bağımsız küçük tarımsal üreticiler ve bağımsız küçük

kent zanaatkârlarının ikili bir süreçle kaybolacaklarını söylemek istiyordu: Pek azı girişimci (yani burjuva) ve çoğu ücretli işçi (yani proleterler) olacaktı. Liberaller genellikle bu tür öngörülerde bulunmadılarsa da, sadece toplumsal bir tasvir olduğu kadarıyla, Marx'ın öngörüsündeki hiçbir şey liberal tezlerle uyuşmaz bir halde değildi. Carlyle gibi muhafazakârlar Marksist öngörünün doğru olduğunu düşündüler; bu onları dehşete düşürüyordu.

Gerçekte Marx haklıydı ve gerçekten de bu iki toplumsal kategori son 150 yıl içinde dramatik bir biçimde küçüldü. Fakat, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana sosyologlar, bu iki katmanın yok oluşu yanında, yeni bir katmanın ortaya çıkışına işaret etmektedirler. "Eski orta sınıf"ın yitmekte olduğu ve "yeni bir orta sınıf"ın ortaya çıkmakta olduğu artık herkesin bildiği bir şey haline geldi.[6] Bu yeni orta sınıf ile kastedilen, üniversite eğitimiyle kazandıkları becerileri dolayısıyla şirket yapılarındaki yönetimsel ya da yarı yönetimsel konumlarda bulunan ücretli uzmanların büyüyen katmanıydı (öncelikle "mühendisler", sonra hukuk ve sağlık uzmanları, pazarlama uzmanları, bilgisayar analizcileri vb.).

Burada iki şey dikkati çekiyor: Her şeyden önce dilsel bir karmaşa. Bu "yeni orta sınıflar" da bir "ara katman" olarak (11.yüzyıldaki gibi) görülüyor, fakat şimdi, "burjuvazi" ya da "kapitalistler" veya "üst yönetim" ile "proletarya" ya da "işçiler" arasına yerleştiriliyor. Yani 11. yüzyılın burjuvası orta katmandı, fakat 20. yüzyılın terminolojisinde, hâlâ üç katmanın tanımlanmakta olduğu bir durumda, söz konusu terim üst katmanı tanımlamak için kullanılıyor. Bu karmaşa 1960'larda, "yeni orta sınıfları", "yeni çalışan sınıflar" olarak yeniden adlandırarak, üç olan katmanı ikiye indirmeye girişen kişilerin çabalarıyla daha da arttı.[7] Bu ad değişikliği olası siyasal çıkarımları yüzünden geniş ölçüde teşvik edildi, fakat bu kez, değişen başka bir gerçekliğe daha dikkat çekiliyordu: Nitelikli işçilerin ve bu maaşlı uzmanların yaşam tarzları ve gelir düzeyleri arasındaki farklılıklar daralıyordu.

İkinci olarak, bu "yeni orta sınıfları", 19. yüzyılın çözümleme kategorileriyle tanımlamak oldukça zordu. Bu sınıflar, "burjuva" sayılma ölçütüne biraz uyuyorlardı; "halleri vakitleri yerindeydi"; yatırım yapmak için —çok olmasa da— biraz paraları vardı (çoğunlukla, hisse senetleri ve tahvillere yatırım yapıyorlardı); kuşkusuz iktisadi ve siyasal olarak kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışıyorlardı. Fakat yaşamlarını (servetlerinin gelirinden çok) ücretli işçiler gibi, öncelikle halihazırdaki ücretleriyle

kazanıyorlardı. Ve böylece "proleter" sayılma ölçütüne de uyuyorlardı. Onların yaşam tarzında, burjuva kültürüne eşlik ettiği düşünülen püriten tarzın önemli bir yeri yoktu; tersine, bu tarz daha çok hedonistik ve bundan dolayı da "aristokratik"ti.

4. Üçüncü Dünya'da bu "yeni orta sınıfların" bir benzeri vardı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra birbiri ardına bağımsızlığına kavuşan bu ülkelerde, araştırmacılar, nüfusun çok önemli bir katmanının yükselişine, devlet tarafından istihdam edilen, diğer yurttaşlarla kıyaslandıklarında gelir düzeylerine göre zengin sayılan eğitilmiş kadrolara işaret ettiler. Diğer "hali vakti yerinde" insan türlerinin fiilen bulunmadığı Afrika'da hemen göze çarpan bu kadroları tanımlamak için yeni bir kavram yaratıldı: "İdari burjuvazi".

İdari burjuvazi, yaşam tarzı ve toplumsal değerler açısından, gerçekten geleneksel anlamda "burjuva" idi. Bunlar çoğu rejimin dayanağı oldular. Fanon, tekpartili Afrika devletlerinin "burjuva diktatörlükleri" olduğunu iddia ederken[8] bu burjuvaziyi kastediyordu. Kuşkusuz bu memurlar henüz, ücretli emek istihdam eden, yenilikçi, risk üstlenen, en yüksek kârı elde etme amacında olan bir girişimci olarak burjuvanın iktisadi rollerini yerine getirme anlamında burjuva değillerdi. İyi de, o kadar da doğru değil. Çünkü idari burjuvaların bu klasik iktisadi rolleri sıklıkla yerine getirdikleri de oluyordu, fakat bunu yaptıklarında pek de takdir edilmiyorlardı, daha çok, "rüşvet ve irtikap" ile suçlanıyorlardı.

5. Burjuvazi ve/veya orta sınıflar kavramının modern dünyadaki devlet yapısının çözümlenmesinde, karmaşa yaratmakla birlikte merkezi bir rol oynadığı beşinci bir alan daha var. Bir kez daha muhafazakâr, liberal ya da Marksist öğretilerden hangisine bakarsak bakalım, kapitalizmin ortaya çıkışının, bir biçimde, devlet mekanizmasının siyasal kontrolüyle ilişkili olduğunun, ikisinin birbirine sıkıca bağlı olduğunun varsayıldığını görürüz. Marksistler en veciz ifadesini "devlet, yönetici sınıfın yürütme komitesidir"[9] sözünde bulan görüşleriyle, kapitalist ekonominin bir burjuva devleti gerektirdiğini söylediler. Whig'in tarih yorumunun merkezinde ise insan özgürlüğüne doğru itkinin, iktisadi ve siyasal arenalar içinde koşut bir biçimde geliştiği iddiası vardı. Laissez-faire, temsili demokrasiyi ya da en azından parlamenter yönetimi gerektiriyordu. Ve muhafazakârların

yakındıkları şey, (hepsinden önemlisi, devlet yapıları düzeyinde) geleneksel kurumların düşüşü ile para bağları arasındaki derinlikli ilişki değilse nedir? Muhafazakârlar, ne zaman Restorasyon'dan söz etmişlerse, bununla kastettikleri, monarşinin ve aristokratik imtiyazın restorasyonu olmuştur.

Kuşkusuz, bazı muhalif seslerin olduğu da belirtilmelidir. Burjuva zaferinin o en önemli vatanında, Viktorya Britanyası'nda, tam da zafer anında, Walter Bagehot, monarşinin, modern bir devlete ve kapitalist bir sisteme yaşamını sürdürme ve zafere ulaşma olanağı veren koşulları korumadaki süregelen asli rolünü araştırdı.[10] Max Weber, kapitalist uygarlığın kilit süreci olarak gördüğü bürokratizasyonun tam da siyasal sistemin tepesinde asla olanaklı olamayacağını vurguladı.[11] Ve Joseph Schumpeter, burjuvazinin Bagehot'un uyarılarını anlama yeteneğinde olmaması dolayısıyla, yönetim yapısının kaçınılmaz olarak yıkılacağını ileri sürdü.[12] Burjuvazi yönetmekte ısrar ederek kendi mezarını kazacaktı. Her üçü de, burjuva ekonomisiyle burjuva devletini eşitlemenin göründüğü kadar basit olmadığını iddia ediyorlardı.

Gerçekten de, Marksistler için devlet kuramı, (burjuva) devletin sınıf temeli kuramı, son 30 yılın en pürüzlü konularından biri oldu; bunun en dikkate değer olanı N. Poulantzas ile R. Miliband arasındaki tartışmalardır.[13] "Devletin göreli özerkliği" ibaresi, geniş nominal desteğe sahip bir klişe haline geldi. Oysa bu "burjuvazinin" ya da "orta sınıfların" —içlerinden hiçbirinin devleti, Marksist aforizmadaki doğrudan tarz içinde kontrol edemediği— çeşitli versiyonlarının olduğu ve bunların bileşiminin tek bir sınıf ya da grup adıyla ifade edilemeyeceği gerçeğini değilse, neyi anlatıyor?

Kavramın Yeniden Düşünülmesi

Burjuva kavramını, Ortaçağ'da ilk ortaya çıkışından, Ancien Régime'in ve sonra 19. yüzyıl sanayiciliğinin Avrupası'ndaki tecessütleri yoluyla bize ulaşan haliyle 20. yüzyıl dünyasından konuşurken net bir anlamda kullanmak hayli zor görünüyor. Hele onu, modern dünyanın tarihsel gelişmesini açıklıkla yorumlamamıza olanak veren bir Ariadne ipi olarak kullanmak daha da zor görünüyor. Bununla birlikte henüz görünürde bu kavramı bütünüyle ıskartaya çıkartacak bir kavram yok. Bizim modern dünyamız üzerine bildiğim hiçbir ciddi tarihsel yorum yok ki burjuvazi ya

da ona alternatif olarak orta sınıflar kavramını içermesin. Bu da boşuna değil. Çünkü baş kahramanı olmayan bir öykü anlatmak zordur. Buna karşılık bir kavram gerçeklikle —ve bu gerçekliğin çatışan belli başlı bütün ideolojik yorumlarıyla— sürekli bir uyuşmazlık gösterdiğinde, belki de artık bu kavramı gözden geçirmenin ve temel niteliklerinin gerçekte neler olduğunu yeniden değerlendirmenin zamanı gelmiştir.

Entelektüel tarihin önemli başka bir parçasına işaret ederek başlamak istiyorum. Proletaryanın, ya da isterseniz ücretli işçilerin, tarihsel olarak basitçe birdenbire ortaya çıkmadığını, zaman içinde yaratılmış olduğunu hepimiz çok iyi biliriz. Bir zamanlar dünyadaki emek gücünün çoğu, çok farklı gelir biçimlerine — ama çok nadiren ücret biçiminde gelire— sahip kırsal tarımsal üreticilerdi. Bugün, dünyadaki işgücünün geniş (ve sürekli genişleyen) bir kesimi kentseldir ve çoğu ücret biçiminde gelir elde eder. Bu değişim, kimilerince "proleterleştirilme", kimilerince de "işçi sınıfının kendi kendini kurması"[14] şeklinde adlandırıldı. Bu süreç hakkında birçok kuram var; çok sayıda incelemenin de konusunu oluşturuyor.

Çoğumuzun daha az gözüne çarpsa da, burjuva olarak adlandırılabilecek kişilerin yüzdesinin, bugün, öncekinden daha fazla olduğunun ve bu büyümenin, tartışmasız 11. yüzyıldan, özellikle de 16. yüzyıldan beri durmadan sürdüğünün de farkındayız. Ve bildiğim kadarıyla, henüz, "proleterleştirilme"ye paralel bir süreç olarak ne "burjuvalaştırılma"dan söz eden kimse var, ne de burjuvazinin kendi kendisini kurması üzerine kitap yazan biri; daha çok, "muzaffer burjuvazi" üzerine kitap yazanlar var.[15] Burada burjuvazi, adeta verili bir olguymuş ve bu yüzden diğerleri üzerinde, aristokrasi, devlet ve işçiler üzerinde etkili oluyormuşçasına kavramlaştırılmaktadır. Bu haliyle burjuvazi, sanki kökenleri yokmuş da bir yetişkin olarak Zeus'un başından çıkmış gibi görünüyor.

Böyle aşikâr bir deus ex machina karşısında hemen iz sürmeye başlamalıyız. Gerçekten de tam bir deus ex machina oldu burjuva. Çünkü burjuvazi/orta sınıflar kavramının en önemli kullanımı, modern dünyanın kökenlerini açıklamak için olmuştur. Bir zamanlar, diye anlatılır efsane, feodalizm veya ticari olmayan, uzmanlaşmamış bir ekonomi vardı. Derebeyleri vardı, köylüler vardı. Aynı zamanda üreten ve pazar aracılığıyla ticaret yapan birkaç kent sakini de vardı (bu sadece bir şans eseri miydi?). Orta sınıflar doğdu, bunlar parasal işlem alanını genişlettiler ve dolayısıyla modern dünyanın harikalarını dört bir yana saçtılar. Ya da, öz olarak aynı fikir, biraz farklı sözlerle dile getirilir: Burjuvazi sadece iktisadi arenada

değil, ardından, önceden egemen olan aristokrasiyi devirmek için siyasal arenada da yükseldi. Bu efsanede, burjuvazi/orta sınıflar, efsanenin anlamlı olması için bir veri olmalı. Burjuvazinin tarihsel oluşumunu çözümlemek, kaçınılmaz olarak, efsanenin açıklayıcı tutarlılığını tartışılır hale getirecekti. Bu yüzden bu yapılmadı, ya da çok fazla yapılmadı.

Varoluşsal bir aktörün, geç Ortaçağ'ın kentsel sakininin, incelenmemiş bir öz içinde, burjuvada (modern dünyanın fatihi olan burjuvada) şeyleştirilişi, burjuvanın psikolojisine ya da ideolojisine ilişkin bir mitleştirmeyle el ele gitmektedir. Bu burjuvanın bir "bireyci" olduğu varsayılıyor. Burada muhafazakârların, liberallerin ve Marksistler'in bir kez daha uzlaştıklarını görüyoruz. Her üç düşünce okulu da burjuva girişimcinin, geçmiş çağlardakinden farklı olarak (Marksistler'e göre, gelecek çağlardakinden de farklı olarak), yalnızca kendisini gözettiğini ileri sürdü. Onun toplumsal yükümlülük duygusu yoktu, toplumsal sınırları tanımıyordu (ya da az tanıyordu), daima Benthamcı bir haz ve acı hesabıyla hareket ediyordu. 19. yüzyıl liberalleri bunu özgürlüğün kullanılması olarak tanımladılar ve biraz da gizemli bir biçimde, herkesin bunu yürekten yapmasının kendi avantajına olacağını iddia ettiler. Kaybeden olmayacaktı, sadece kazananlar olacaktı. 19. yüzyıl muhafazakârları ve Marksistleri bu liberal lakayıtlığı ahlaken dehşet, sosyolojik olarak da endişe verici buldular. Liberaller tarafından "özgürlük"ün kullanılması ve insanın ilerlemesinin kaynağı olarak görülen şey, muhafazakârlar ve Marksistler tarafından, uzun vadede, toplumu bir arada tutan toplumsal bağların çözülmesine yol açacak "anarşi" durumuna götüren bir şey olarak görüldü.

Modern düşüncede güçlü bir "bireyci" çizgi olduğunu ve bunun etkisinin 19. yüzyılda doruğuna ulaştığını da, bu düşünce çizgisinin modern dünyanın önemli aktörleri tarafından anlamlı birçok toplumsal davranış tarzına —neden ve sonuç olarak— yansıtılmış olduğunu da yadsımıyorum. Benim yapmak istediğim, yapılan bir mantık sıçraması karşısında; bireyciliği önemli bir toplumsal gerçeklik olarak incelemekten, onu modern dünyanın, burjuva uygarlığının ve kapitalist dünya ekonomisinin en önemli gerçekliği olarak incelemeye doğru yapılan mantıksal sıçrama karşısında uyarıda bulunmaktır. Kısacası bu doğru değildir.

Temel sorun, kapitalizmin nasıl işlediğine ilişkin imgelerimizde yatıyor. Kapitalizm, üretim faktörünün —emeğin, sermayenin, metaların— serbest akışına gerek duyduğundan, bütünüyle serbest bir akışa ihtiyaç duyduğunu, ya da en azından kapitalistlerin arzusunun böyle olduğunu sanıyoruz; oysa

gerçekte, kapitalizm kısmi bir akış gerektirir, kapitalistler de bunu arzu eder. Kapitalizm arz ve talep "yasası" üzerinde temellenen pazar mekanizmaları aracılığıyla işlediğinden, tam olarak rekabetçi bir pazar gerektirdiğini, kapitalistlerin de bunu istediğini sanıyoruz. Oysa kapitalizmin ihtiyacı, kapitalistlerin de istediği, hem yarar elde edilebilen, hem de zarara uğranılabilen pazarlardır, uygun bir karışım içinde, rekabet ile tekelin yan yana yer aldığı bir ekonomidir. Kapitalizm bireyci davranışı ödüllendiren bir sistem olduğundan, kapitalizmin ihtiyacının ve kapitalistlerin isteğinin, herkesin bireyci güdülerle hareket etmesi olduğunu sanıyoruz; oysa gerçekte, kapitalizmin ihtiyacı ve kapitalistlerin istediği, hem burjuvaların, hem de proleterlerin zihniyetinde yüksek dozda bir anti-bireyci toplumsal yönelimin olmasıdır. Kapitalizm mülkiyet haklarının hukuksal temeli üzerinde inşa edilmiş olduğundan, sanıyoruz ki, kapitalizmin ihtiyacı ve kapitalistlerin istediği mülkiyetin dokunulmaz olması ve özel mülkiyet haklarının daima toplumsal etkileşimin giderek daha geniş bir alanına yayılmasıdır; oysa, kapitalizmin bütün tarihi, gerçekte, mülkiyet haklarının genişlemesinin değil, şaşmaz bir şekilde daralmasının tarihidir. Kapitalizm, kapitalistlerin saf iktisadi alanlar içinde iktisadi karar verme hakkını ele geçirmeye çalıştıkları bir sistem olduğundan, bunun aslında kapitalistlerin kararlarına siyasal meseleleri karıştırmaya alerji duydukları anlamına geldiğini düşünüyoruz; oysa onlar sürekli olarak ve ısrarla devlet aygıtlarından yararlanmaya çalışıyorlar ve siyasal öncelik kavramına da bayılıyorlar.

Sonsuz Birikim

Kısaca, bizim burjuvayı kavrayışımızda yanlış olan, kapitalizmin tarihsel gerçekliğini (eğer çarpıtma değilse) tersten okumamızdır. Eğer kapitalizm herhangi bir şeyse, sermayenin sonsuz birikimi üzerinde temellenmiş bir sistemdir. Kapitalizmin Prometeci ruhu olarak göklere çıkartılan ya da yerden yere vurulan işte bu sonsuzluktur.[16] Durkheim'ın, anominin, ayrılmaz bir parçası olduğunu düşündüğü şey işte bu sonsuzluktur.[17] Erich Fromm'un hep kaçmaya çalıştığımızı söylediği şey de işte bu sonsuzluktur.[18]

Max Weber, Protestan ahlakı ile kapitalizmin ruhu arasındaki zorunlu bağı çözümlemeye çalışırken, Kalvinci kaderci teolojinin toplumsal

çıkarımlarını belirliyordu.[19] Mantıksal olarak, eğer Tanrı her şeye kadir olsaydı ve sadece bir azınlık kurtarılabilecek olsaydı, insanlar bu azınlığın arasında olmalarını sağlayacak hiçbir şey yapamazlardı, çünkü yapabilselerdi, Tanrı'nın iradesini de belirlemiş olacaklardı ve bu durumda da Tanrı artık her şeye kadir olan olamayacaktı. Weber, bunların hepsinin lojik (mantıksal) olarak çok iyi, ama psikolojik olarak olanaklı olmadığını belirtti. Psikolojik olarak insan bu mantıktan, önceden mukadder kılınmış olduğundan her davranışın kabul edilebilir olduğu sonucunu çıkarabilirdi. Ya da ilahi kurtuluş doğrultusunda olmayan hiçbir davranış değer taşımadığından, edilginleşip atıl kalabilirdi.

Weber'e göre, psikolojik ile çatışma içindeki bir mantık yaşayamaz ve bunun için bükülmesi gerekir. Bu bükülme Kalvincilik ile gerçekleşti. Kalvinciler mukadderat ilkesine, önceden bilme olanağını ya da en azından, olumsuz önceden bilme olanağını eklediler. Tanrı'nın davranışlarını edimlerimizle etkileyemezken, belirli olumsuz ya da günahkâr davranış türleri de, Tanrısal inayetten yoksunluğun işaretleriydi. Şimdi psikolojik olarak da her şey iyiydi. Aksi biçimde davranmak Tanrı'nın bizi yüzüstü bırakacağının işareti olduğundan, doğru biçimde davranmaya zorlanıyorduk.

Kapitalist ahlakın lojiği ve psikolojiği arasında ayrım yaparak Weber'inkine paralel bir çözümleme yapmak istiyorum. Eğer işleyişin nesnesi sermayenin dur durak tanımayan birikimiyse, mantıksal olarak hep çok çalışma ve feragat kaçınılmazdır. Ücretin bir demir yasası olduğu kadar, kârın da bir demir yasası vardır. Kişisel tatmin için harcanan her kuruş, yatırım sürecinden ve dolayısıyla daha çok sermaye birikiminden bir kuruş eksiltmek demektir.

Kârın demir yasası mantıksal olarak katı olmasına rağmen psikolojik olarak olanaklı değildir. Eğer herhangi bir kişisel ödül yoksa bir kapitalist, bir girişimci, bir burjuva olmanın anlamı nedir? Açık ki, elde edilecek bir şey yoksa onu yapacak kimse de olmayacaktır. Ama işte yine de mantıksal olarak istenen budur. Eh, elbette bu mantık bükülmeliydi, yoksa sistem hiç çalışmayacaktı. Ve açık ki şimdi sistem ne zamandır çalışmaktadır.

Nasıl her şeye kadirlik ile ilahi takdir bileşimi önceden bilme tarafından biçimlendirildiyse (ve nihayet zayıflatıldıysa), birikim ile tasarruflar bileşimi de rant tarafından biçimlendirildi (ve nihayet, zayıflatıldı). Bildiğimiz gibi rant, klasik iktisatçılar tarafından kârın gerçek bir anti tezi olarak sunuldu. Böyle bir şey değildi; kârın tecessütüydü.

Klasik iktisatçılar, burjuvazinin aristokrasiyi devirdiği yolundaki tarihsel efsanemizde ifadesini bulan, ranttan kâra doğru giden bir tarihsel evrime işaret ettiler. Tersine, aslında bu iki anlamda yanlıştır. Zamansal dizi uzun vadeli değil, kısa vadelidir ve ters yönde yürümektedir. Her kapitalist kârı ranta dönüştürmeye çalışır. Bu, şu hükme tercüme edilebilir: Her burjuvanın temel amacı bir "aristokrat" olmaktır. Bu, uzun vadeye ilişkin bir hüküm değil, kısa vadeli bir dizidir.

"Rant" nedir? Dar iktisadi terimlerle ifade edilecek olursa, rant mülk sahibi tarafından yaratıldığı ya da onun kendi çalışmasının (hatta bir girişimci olarak çalışmasının) sonucu olduğu iddia edilemeyecek, somut bir mekânsal-zamansal gerçekliğin kontrolünden çıkan gelirdir. Bir ırmağın sığlaştığı noktanın yakınında bir toprağa sahip olacak kadar şanslıysam, toprağımdan geçenlerden bir geçiş ücreti alırım, işte bu aldığım ranttır. Eğer başkalarının benim toprağımda kendi hesaplarına çalışmalarına ya da benim binamda oturmalarına izin verirsem, bunun karşılığında onların bana ödedikleri bedel de rant olacaktır. Tahvil satın alıp, her üç ayda bir kâr payı alırsam bana rantiye denir.

Gerçekten de, 18. yüzyıl Fransası'nın belgelerine bakacak olursak, rantiyelerin "gelirleriyle soylular gibi yaşayan burjuvalar" olarak, yani işten ya da bir iş sahibi olmaktan kaçınanlar olarak tanımlandığını görürüz.[20]

Şimdi yukarıda sözü edilen durumlarda, ranta yol açacak avantajı elde etmek için hiçbir şey yapmadığımı söylemek pekdoğru olmaz. Bir kere, bana yasal biçimde rant elde etme olanağı veren mülkiyet haklarının belli bir türüne sahip olmak için öngörüm ya da şansım vardı. Bu mülkiyet haklarını elde etmenin altında yatan "çalışmanın" iki özelliği var. Birincisi, şimdi değil, geçmişte yapılmıştır. (Gerçekten de çoğunlukla uzak geçmişte, bir ata tarafından yapılmıştır.) İkincisi, siyasal otorite tarafından resmen tahsis edilmesi gerekirdi, yoksa bugün para kazandırması mümkün olmazdı. Demek ki, rant=geçmiş ve rant=siyasal iktidar.

Rant mevcut mülk sahibine hizmet eder. Halihazırdaki çalışması sayesinde mülk elde etmeye çalışan birine hizmet edemez. Bu yüzden rant daima tehdit altındadır. Ve rant siyasal olarak garanti altına alındığından, daima siyasal bir tehdit altındadır. Ne var ki başarıya ulaşan bir tehditkâr, bu başarısının sonucu olarak mülk elde edecektir. Ama bu mülkü elde eder etmez de çıkarı rantın meşruluğunu savunmayı gerektirecektir.

Rant kâr oranını, bir kimsenin tamamıyla rekabetçi olan bir pazarda elde edeceği oranın üzerinde artıran bir mekanizmadır. İçinden ırmak geçen

toprak örneğine geri dönelim. Öyle bir ırmağımız olduğunu varsayalım ki, köprü inşa edilebilecek kadar dar olan tek bir noktası olsun. Şimdi çeşitli alternatifler var. Devlet bütün toprağın potansiyel olarak özel toprak olduğunu ve bir ırmağın karşılıklı her iki kıyısındaki toprağın sahibi olan kişinin bu en dar noktada özel bir köprü yapabileceğini ve bu köprüden geçiş için özel bir bedel alabileceğini beyan edebilir. Hatırlarsanız, örneğimizde sadece tek bir geçiş noktası vardı. Öyleyse, söz konusu kişi bir tekele sahip olacaktır ve ırmak üzerinden taşınan bütün meta zincirlerinin artık değerinden önemli bir parça elde etmenin bir yolu olarak ağır bir geçiş bedeli isteyebilecektir.

Şimdi, diğer bir alternatife bakalım. Bu kez devlet, söz konusu iki kıyının kamu toprağı olduğunu beyan edebilir; bu durumda da iki ideal-tipik olasılıktan biri sivrilecektir. Devlet kamu fonlarından yararlanarak bir köprü inşa eder ve hiçbir geçiş ücreti almaz ya da maliyet giderlerini karşılayıncaya kadar belli bir ücret alır. Bu durumda, köprüden geçirilen meta zincirlerinin artık değerinden pay alınması söz konusu değildir. Ya da devlet, kamusal olan bu kıyıların, malları karşı kıyıya ulaştırmak için rekabet eden çok sayıdaki küçük sal sahibinin kullanımına verildiğini beyan edebilir. Bu durumda, keskin rekabet bu hizmetlerin fiyatını düşüreceğinden sal sahiplerinin çok düşük bir kâr oranına razı olmalarına, ırmağı geçen meta zincirinden aldıkları artık değer payının en aza inmesine neden olacaktır.

Rant ve Tekel

Bu örnekte, rantın nasıl tekelci kârla aynı şeymiş gibi göründüğüne dikkat edilmeli. Bildiğimiz gibi, bir tekel, onu işletenin, rekabetin olmaması dolayısıyla yüksek bir kâr elde edebileceği bir durum demektir. Ya da, tekelleşmiş kesimin de bir parçası olduğu meta zincirinin bütününde oluşan yüksek bir artık değer oranı olduğu söylenebilir. Mekânsal-zamansal olarak özgül bir iktisadi iş tipini tekelleştirmekte olan bir girişimin daha yüksek oranda kâr elde edeceği son derece açıktır, aslında kanıt bile gerektirmeyecek bir olgudur. Pazarın durumunda rekabetin ne kadar fazla gerçek etkisi varsa, kâr oranı da o kadar düşecektir. Gerçekten, tam rekabet ve düşük kâr oranı arasındaki bu bağ, serbest girişimcilik sistemini tarihsel-ideolojik olarak haklı çıkarmak için başvurulan olgulardan biridir. Yazık ki

kapitalizm yaygın serbest girişimciliği asla tanımadı. Kapitalizm yaygın serbest girişimciliği asla tanımadı çünkü kapitalistler, olanaklı olduğu kadar daha fazla sermaye biriktirmek için kâr peşinde, en fazla kârın peşinde koşarlar. Dolayısıyla, tekelci konumlar elde etmeye sadece güdülenmekle kalmazlar, yapısal olarak da buna zorlanırlar; bu onları, sözü edilen tekelleşmenin uzun ömürlülüğünü mümkün kılan bir araç vasıtasıyla, devlet vasıtasıyla kârlarını en üst düzeye çıkarmaya iten bir şeydir.

Gördüğünüz gibi, size sözünü ettiğim dünya başaşağı duran bir dünya. Kapitalistler rekabeti değil, tekeli istiyorlar. Sermayeyi kâr yoluyla değil, rant yoluyla biriktirmeye çalışıyorlar. Burjuva olmayı değil, aristokrat olmayı istiyorlar. Ve madem ki tarihsel olarak, yani 16. yüzyıldan günümüze kadar kapitalist dünya ekonomisi içinde kapitalist mantığın derinleştiğine ve yayıldığına tanık olmaktayız, öyleyse az olan değil, çok olan tekeldir; az olan kâr, çok olan ranttır ve daha az burjuvazi, daha çok aristokrasi vardır.

Evet biliyorum, şimdi, hem de ne çok diyeceksiniz! Doğru olamayacak kadar zekice bir buluş! Bildiğimiz dünyanın kabul edilebilir bir tablosu ya da incelediğimiz tarihsel geçmişin makul bir yorumuymuş gibi görünmüyor. Tepkinizde haklısınız, çünkü öykünün yarısını eksik bıraktım. Kapitalizm statik bir durum değil, tarihsel bir sistemdir. İçsel mantığı ve içsel çelişkileriyle gelişmiştir. Başka bir ifadeyle, döngüsel ritmleri kadar, dünyevi eğilimleri de vardır. Öyleyse bu dünyevi eğilimlere, özellikle de incelediğimiz konudaki, burjuva konusundaki dünyevi eğilimlere bakalım; ya da daha iyisi, burjuvalaşma adını verdiğimiz dünyevi sürece bakalım. Sürecin şöyle işleyen bir şey olduğuna inanıyorum.

Kapitalizmin mantığı, perhizci püritene, hatta Noel'i bile çok gören türden bir kanaatkara gerek duyar. Bununla birlikte, paranın güç ölçüsü olmaktan çok, inayet işareti olduğu yerde, kapitalizmin psikolojiği, zenginliğin teşhisine, bundan dolayı da, "gösterişli bir tüketim"e gerek duyar. Bu çelişkiyi içeren sistemin işleyiş biçimi, söz konusu iki eğilimi kuşaksal bir ardışıklığa, Buddenbrooks olgusuna dönüştürür. Başarılı girişimcilerin yoğunlaşmasının görüldüğü her yerde, Buddenbrooks tiplerinin de yoğunlaştığını görürüz. Nitekim, geç 17. yüzyıl Hollandası'ndaki burjuvazi aristokratlaşması buna örnek olarak gösterilebilir. Bu bir fars gibi tekrar ettirildiğinde, buna burjuvazinin tarihsel rolüne ihaneti diyoruz — bunun için de 20. yüzyıl Mısır'ı örnek olarak verilebilir.

Sadece bir tüketici olarak burjuva sorunu değildir bu. Burjuvazinin aristokratik tarza olan tutkusu, bir girişimci olarak onun özgün çalışma tarzı içinde de bulunabilir. 19. yüzyıla gelinceye değin (can çekişmekte de olsa bugün de), iş ilişkileri bakımından, kapitalist girişim Ortaçağ'ın malikâne modeli üzerine inşa edildi. İşyeri sahibi kendisini, işçilerini gözeten, onlara konut temin eden, bir tür sosyal güvenlik programı sunan pederşahi bir çehreyle sundu. İşçilerinin sadece çalışma davranışlarıyla değil, bütün ahlaki davranışlarıyla da ilgilenmekteydi. Bununla birlikte, zamanla sermaye yoğunlaşmaya başladı. Bu, rakipleri safdışı etme, tekelleşme çabasının bir sonucudur. Sürekli olarak yarı-tekelleri yıkan ters eğilimler yüzünden bu süreç yavaş işlemektedir. Girişim yapıları henüz yavaşça genişlemektedir, ama bu genişleme, mülk-sahipliği ile kontrolün birbirinden ayrılması —paternalizmin sonu, şirketin yükselişi ve dolayısıyla da yeni orta sınıfların ortaya çıkması— anlamına gelmektedir. "Girişimler"in, şeklen özel olmaktan çok, devlete ait olduğu çevre ve özellikle yarı-çevre bölgelerin zayıf devletlerinde görüldüğü gibi, yeni orta sınıflar, geniş ölçüde, bir idari burjuvazi biçimini alırlar. Bu süreç devam ettikçe, yasal mülk sahibinin merkezi rolünün giderek azaldığı ve sonunda kaybolduğu görülür.

Bu yeni orta sınıfları, maaşlı burjuvaları nasıl kavramlaştırmalıyız? Bu kişiler, yaşam tarzları veya tüketimleri açısından ya da (isterseniz) artık değeri ele geçirenler olarak açıkça burjuvadırlar. Fakat, sermaye ya da mülkiyet hakları söz konusu olduğunda, burjuva oldukları söylenemez ya da pek söylenemez. Yani kendilerini aristokratlaştırmak için kârı ranta dönüştürmekte "klasik" burjuvalar kadar olamazlar. Onlara geçmişten miras kalmış imtiyazları değil, bugün elde ettikleri avantajları kullanarak yaşamlarını sürdürürler.

Dahası, şimdiki geliri (kâr), gelecekteki gelire (rant) dönüştüremezler. Yani, günün birinde çocuklarının geçimini temin edecek geçmişi temsil edemezler. Sadece kendileri şimdi'de yaşamakla kalmazlar, çocukları ve çocuklarının çocukları da şimdi'de yaşamak zorunda kalacaklardır. İşte burjuvalaşma tam da budur — klasik burjuvaların en tatlı rüyası olan aristokratlaşma ihtimalinin sonu, gelecek için bir geçmiş inşa etmenin sonu, şimdi'de yaşamaya mahkûm olmak. Öyleyse bunun, geleneksel olarak proleterleşme dediğimiz şeye nasıl olağandışı bir biçimde koşut (özdeş değil, koşut) olduğunu görelim. Genel olarak kabul görmüş anlayışa göre, bir proleter artık ne köylü (yani, bir toprak üzerinde kontrole sahip küçük bir köylü) ne de bir zanaatkardır (yani makine üzerinde kontrola sahip küçük

bir üretici olan işçi). Bir proleter, emek gücünden başka pazara sunabileceği bir şeyi olmayan, dayanacağı başka kaynakları (yani geçmişi) olmayan kişidir. O, şu anda kazandığıyla yaşamını sürdürür. Benim betimlediğim burjuva da artık sermayeyi kontrol etmiyor (dolayısıyla geçmişsiz) ve şimdi kazandığıyla yaşıyor. Bununla birlikte, proleter ile arasında çarpıcı bir fark var. O çok çok iyi yaşıyor. Bu farkın nedeni, artık üretim araçları üzerindeki kontrol değil. Fakat hâlâ, her nasılsa burjuvalaşmanın ürünü olan bu burjuva, proleterleşmenin ürünü olan o proleterin yarattığı artık değeri ele geçirebiliyor. Üretim araçlarının kontrolü söz konusu olmadığına göre, bu burjuvanın hâlâ kontrol edebildiği (ama o proleterin edemediği) başka bir şey olmalı.

"İnsan Sermayesi"

Bu noktada, son zamanlarda ortaya çıkan başka bir oturmamış kavramdan, insan sermayesi kavramından söz edelim. İnsan sermayesi, bu yeni tip burjuvaların bolca sahip olduğu, ama proleterin sahip olmadığı bir şey. Peki burjuva bu insan sermayesini nerede kazanıyor? Cevap belli: temel ve kendini açıkça ifşa eden işlevi, insanları orta sınıfların üyesi olmaları için (uzmanlar, teknik elemanlar, sistemimizin işlevsel iktisadi yapıtaşları olan özel ve kamu girişimlerinin yöneticileri olarak) eğitmek olan eğitim sistemlerinde.

Eğitim sistemleri gerçekten insan sermayesi yaratırlar mı; yani, insanları karşılığı yüksek bir gelir elde etmek olan, güç ve özgül becerileri kazanmaları için mi eğitirler? Eğitim sistemimizin en önemli işlevinin bu olduğu (hatta yalnızca bu olduğu) ileri sürülebilir; fakat gerçekte bizim eğitim sistemimiz daha çok toplumsallaştırma, çocuk bakma ve yeni orta sınıflar olarak ortaya çıkacak olanları süzgeçten geçirme işlevleri görmektedir. Peki süzgeçten nasıl geçerler? Bunun cevabını da biliyoruz. Aptalın teki doktora alamayacağına göre (ya da en azından nadiren aldığı söyleniyor) liyakat bir rol oynuyor olmalı. Çok sayıda liyakatli (en azından yeni orta sınıfların üyesi olmaya layık çok sayıda) kişi olduğundan, eleme biraz da keyfi olmalı.

Kura çekmeyi seven kimse yoktur. Çünkü riski fazladır. Çoğu kimse keyfi elemeden kaçınmak için hiçbir şey yapmayacaktır. Nüfuz sahibi olanlar kurayı kazanmak için, yani ayrıcalık elde etmek için nüfuzlarını

kullanacaklardır. Halihazırda avantajlı durumda olanların nüfuzu daha fazladır. Yeni orta sınıflar çocuklarına —artık bir geçmişi miras bırakamayacaklarından (ya da en azından böyle bir mirası bırakabilmeleri giderek güçleştiğinden)— tek bir şey verebilirler: "daha iyi" eğitim kurumlarına girme ayrıcalığı.

En geniş anlamıyla, eğitimde oyunun kurallarını belirlemeye yönelik mücadelenin, giderek siyasal mücadelenin kilit noktası haline gelişi artık şaşırtıcı olmamalıdır. Öyleyse şimdi yeniden devlete dönelim. Giderek, devletin geçmişi ödüllendirmesi, imtiyazı artırması ve rantı meşrulaştırması engelleniyorsa, yani kapitalizmin tarihsel yörüngesinde ilerleyişiyle, mülkiyetin önemi sürekli azalıyorsa, devlet bu tablonun dışında tutulamaz. Şeref payeleriyle geçmişi ödüllendirmek yerine devlet, meritokrasi aracılığıyla şimdiyi ödüllendirebilir. Nihayet, uzman, idari, mülksüz burjuvalarımız arasında, "yeteneğe açık kariyerler" mevcut olabilir, ama kimin yetenekli olup, kimin olmadığına biri karar vermelidir. Ve bu karar, ayırt edici özellikleri büyük olmayan bir dağılım için alındığında siyasal bir karardır.

Böylece tablomuzu özetleyebiliriz. Zaman içinde, kapitalizm çerçevesinde gerçekten bir burjuvazi gelişti. Bununla birlikte burjuvazinin şimdiki versiyonu, tanımıyla burjuvazi adına yol açan Ortaçağ tüccarına da, tarihsel toplumsal bilimlerin bugün genel olarak tanımladıkları kavramın ortaya çıkmasına yol açmış olan 19. yüzyılın kapitalist sanayicisine de çok az benziyor. Rastlantısal olan aklımızı karıştırdı, ideolojiler yolumuzu şaşırttı. Her şeye rağmen, artık değeri ele geçiren kimse olarak burjuvanın, kapitalist oyunun baş aktörü olduğu doğrudur. Ama sadece iktisadi değil, aynı zamanda siyasal bir aktör. Her ne kadar çok tutulan bir iddia ise de, kapitalizmin, iktisadi alanı siyasal alandan özerk tutan yegâne tarihsel sistem olduğu iddiası, bence çok yanlış bir iddiadır.

Bu bizi 21. yüzyılla ilgili olarak değineceğim son bir noktaya getiriyor. Burjuva ayrıcalığının nihai tezahürü olan, meritokratik sistem sorununa... Temeli çok zayıf olduğundan burjuvazi açısından bu, sistemler arasında en az (en çok değil) savunulabilir olanıdır. Ezilenler, belki kendilerini yönetenlerin ve dolayısıyla ödüllendirilenlerin buna doğuştan hak kazandıkları iddiasını yutabilirler. Ama sadece yetenekli ve açıkgöz olmaları dolayısıyla, buna hak kazandıklarını ileri sürenlerin iddiaları öyle kolay yutulamaz. Bu durumda örtü daha kolay yırtılabilir ve sömürü daha saydam bir hale gelir. Öfkelerini yatıştıracak ne çarları, ne de pederşahi

sanayicileri olan işçiler, daha dar bir çıkar temeline dayanan sömürüye ve uğradıkları talihsizliklere karşı koymaya daha çok hazırdırlar. Bagehot ve Schumpeter'in sözünü ettikleri de buydu. Bagehot hâlâ Kraliçe Viktorya'nın durumu kurtaracağını umuyordu. Viyana'dan değil Londra'dan gelen, Harvard'da ders veren, yani her şeyi görmüş olan Schumpeter daha karamsardı. Bir kere, burjuva için aristokrat olmak artık mümkün olmadığında, sonun yaklaşmış olacağını biliyordu.

---

* Bu makale ilk kez 23 Mart 1987'de Vanderbilt Üniversitesi'nde tarih semineri olarak verilmiştir. İngilizce orijinali New Left Review, Sayı: 167, Ocak-Şubat 1988'de; ilk Türkçe versiyonu da Defter, Sayı: 8, Şubat-Mart 1989'da yayınlanmıştır.

** "Burjuvayı tanımlamak mı? Bu tanımda anlaşamazdık." (ç.n.) E. Labrousse, "Voies nouvelles vers une histoire de la bourgeoisie occidentale aux XVIIie et XIXe siecles (1700-1850)", Relazioni deX Congresso Internazionale di Scienze Storiche içinde, IV:Storia Moderna, Floransa, Yay. G.C. Sansoni, 1955, s. 367.

1. G. Matoré, Le vocabulaire et la société médiévale, Paris, 1985, s. 292.

2. G. Duby, Les trois ordres ou iimaginaire du féodalisme, Paris, 1978.

3. M. Canard, "Essai de semantique: Le mot 'bourgeois'", Revue dephilosophie française et de littérature, XXVII, s. 33.

4. D. J. Roorda, "The Ruling Classes in Holland in the Seventeenth Century", der. J. S. Bromley ve E. H. Kossman, Britain and the Netherlands,II, Gröningen 1964 içinde s. 119; ve "Party and Faction", Acta Historiae Nederlandica,II, 1967, s. 196-97.

5. A. Berle ve G. Means,The Modern Corporation and Private Property, New York, 1932.

6. Kayda değer bir örnek için bkz. C. Wright Mills, Wlıite Collar, New York, 1951.

7. Örneğin bkz. A. Gorz, Stratégie ouvriére et néocapitalisme, Paris, 1964.

8. F. Fanon,The Wretched of the Earth, New York, 1964, s. 121-63.

9. K. Marx, F. Engels,The Communist Manifesto[1848], New York, 1948.

10. W. Bagehot,The English Constitution [1867], III, Londra, 1964.

11. M. Weber, Economy and Society [1922], III, New York, 1968.

12. J. Schumpeter,Capitalism, Socialism and Democracy, New York, 1942, Bölüm 12.

13. R. Miliband,The State in Capitalist Society, Londra, 1969; N. Poulantzas, Political Power and Social Classes [1968], NLB, Londra,1973; tartışma için bkz.New Left Review, sayı: 58, 59, 82 ve 95.

14. E. P. Thompson,The Making of the English Working Class, gözden geçirilmiş basım, Londra, 1968.

15. C. Moraze, Les bourgeois conquérants, Paris, 1957.

16. D. Landes, Prometheus Unbound, Cambridge, 1969.

17. E. Durkheim, Suicide [1897], Glencoe, 1951.

18. E. Fromm, Escape from Freedom, New York, 1941.

19. M. Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism [1904-05], Londra, 1950 (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Hil Yayın, 2. Basım, 1991)

20. G. V. Taylor, "The Paris Bourse on the Eve of the Revolution", American Historical Review,LXVII, 4 Temmuz 1961, s. 954. Ayrıca bkz. M. Vovelle ve D. Roche, "Bourgeois, Rentiers and Property Owners: Elements for Defining a Social Category at the End of the Eighteenth Century", der. J. Kaplow, New Perspectives and the French Revolution: Readings in Historical Sociology,New York 1965 içinde; ve R. Forster, "The Middle Class in Western Europe: An Essay", der. W. Schneider, Wirtschaftskräften und Wirtsclıaflswege: Beilrage zur Wirtschaftsgesclüchte,1978.

Sınıf Mücadelesinden Sınıfsız Mücadeleyi Mi? *

Etienne Balibar

Öncelikle bu sempozyuma katılanlara sorulan sorunun biçimini inceleyelim: "Whither Marxism?", "Marksizm nereye gidiyor?" Bu soru Marksizm'in sadece yönelimi konusunda değil, gittiği yol ve yaşayabilirliği konusunda bir kuşku olduğunu önceden varsaymaktadır. Lenin, 1913 yılında "Karl Marx'ın Öğretisinin Tarihsel Kaderleri" başlıklı ünlü bir makalede evrensel tarihin, Paris Komünü'nü eksen alacak şekilde dönemselleştirilmesini öneriyordu. Tarihin "görünürdeki kaosu" içinde net görmeyi ve yol bulmayı sağlayan "yasa"nın, yani Marx'ın aynı çağda tam anlamıyla biçimlendirdiği şekliyle sınıf mücadelesi yasasının gün ışığına çıkması tarih itibariyle bu olaya dayanacaktı. Ve onun gözünde bu öyle denk düşüyordu ki, "tarihin diyalektiğinin, Marksizm'in kuram konusundaki zaferinin düşmanlarını bile Marksist kılığına girmeye mecbur edecek şekilde geliştiğini" doğrulayabileceğini düşünüyordu. Diğer bir deyişle, Marksizm egemen "dünya görüşü" halini alıyordu ona göre. Sosyalist devrimler onyıllar boyunca hepsi aptal ya da muhteris olmayan milyonlarca insanda bu kanaati doğrulamaya devam etti. Buna aykırı olarak ve Marksizm'in resmi öğreti olduğu devletlerin ideolojik memurlarından oluşan hatırı sayılır bir grubu hariç tutarsak (bu öğretiye inanıp inanmadıkları da sorulabilir), günümüzde bu tip doğrulamaları ancak bazı neo-liberalizm kuramcılarının kaleminden okuyabiliriz; onlara göre en küçük "himayeci devletin" en basit toplumsal siyaseti bile "Marksizm"in bir tezahürünü oluşturuyor. Diğerlerinin gözünde, ağır basan izlenim daha çok Marksizm'in yıkılmaya yüz tutmasıdır: the withering away of Marxism!: İnanç için inanç; fakat bu yeni Ortodoksluk ne sağlamaktadır?

Soruyu doğrudan kestirip atmak niyetinde değilim. Çünkü soru yanlış bir şekilde ortaya konmuştur. Bana öyle geliyor ki bizim için söz konusu olan daha çok, art arda gelen bu "zamansız doğruluk iddiaları"nın (Lacan böyle

derdi) gözden sakladığı çelişkileri canlandırmak ve bu çelişkilerin biraz üzerine gitmektir. En iyi halde, tartışmanın başka bir zemine kayacağını umalım. Ama öncelikle yöntem üzerine bazı gözlemler yapmak gerekmektedir.

İlkin, "Marksizm nereye gidiyor? sorusuna kuram olarak Marksizm'in dahi hiçbir olumlu cevap getiremeyeceği, temel bir mantık gerçeğidir. Bu, bir eğilimin belirlenmesi biçiminde bile mümkün değildir. Bu, Marksizm'in kendi "anlamı"nın bilgisine sahip olduğunu varsaymak olacaktır. Marksizm'den, toplumsal hareketlere "ithalinin" kendi öğretisel tarihi üzerinde yarattığı sonuçları ve karşılığında "maddi güç" olarak bulunduğu tarihsel durumların sonuçlarını incelemesini isteyebiliriz (ki bu yapılmamıştır). Ancak bu şekilde ne kavramsal diyalektiğinin ne de hayata geçişinin "gerçek" diyalektiğinin sonuçlarına hâkim olacağını düşünebiliriz. Bu sorular üzerine felsefi anlamda düşünmekten, yani önceden varolan kurallar olmaksızın düşünmekten (Lyotard) öteye gidemeyiz. Kaldı ki her düşünme nesnesine uygun değildir, sorgulamak istediği meseleye "içkin" değildir.

İkincisi, varolduğu şekliyle (kuram olarak, ideoloji olarak, örgütlenme biçimi olarak, tartışmalarda koz olarak) Marksizm'e doğrudan uygulayabileceğimiz yaygın fakat çok zor tartışılan diyalektik bir tez vardır: "Varolan her şey yok olmayı hak eder" (Engels'in "Hegelci sisteme" uyguladığı, Goethe'nin Faust'undan alıntı). Bu teze göre Marksizm, varolan tüm biçimleriyle, kaçınılmaz olarak, er ya da geç ortadan kalkacaktır. Kuram biçimi de dahil olmak üzere. Eğer Marksizm bir yerlere gidiyor ise, bu ancak kendi yıkımına olabilir. Şimdi bir başka tez daha (Spinoza'dan) ekleyelim: "Birden fazla yok olma şekli vardır." Bazısı kayıtsız şartsız, ardında birşey bırakmadan eriyip gitmedir. Bazısı yeni baştan kalıba dökme, nöbet değiştirme ya da devrimdir: zıddının şeklini alsa da, geriye birşeyler kalır. Geçmişe bakarak (ve yalnızca geçmişe bakarak), Marksizm'in ne derece sağlam temellere oturduğunu, onun ortadan kalkma tarzından anlayacağız. Eğer "yok olma" sürecinin devam etmekte olduğu ve hatta ilerlediği —ki bunu düşündürecek birden fazla gösterge vardır— varsayımından yola çıkarsak, entelektüel müdahale ve konjonktür yerini bulur; sürecin sonucunun bağlı olduğu pratik-kuramsal anlam çekirdeğini tanımlama ve onu belli bir yönde işletme riskini göze alabiliriz.

Gelelim üçüncü gözleme: Marksizm'in tarihsel etkisi, kurgulanış çevriminde, pratik yatırımlarında, kurumlaşmasında ve "kriz" inde artık

bize göründüğü şekliyle, şaşırtıcı derecede çelişkili bir görünüm sergiliyor. Hatta iki misli çelişkili.

Bir yandan, bu olayın kendini ne zaman gösterdiğini kesin olarak söylemek mümkün olmaksızın (belki de bazı komünist partilerde, "proletarya diktatörlüğü" hedefinden vazgeçildiği andır bu — bir anlamda fazla geç, bir anlamda fazla erken bir zaman), Marksizm'in "öngörüleri"nin ve devrimci "programı"nın *hiçbir zaman* oldukları gibi *gerçekleşemeyeceği* ortaya çıktı; çünkü bunların üzerine kurulu oldukları koşullar —sınıf mücadelesinin, kapitalizmin belli bir biçimi— kapitalizmin bu koşulların ve böylelikle de bizzat Marksizm'in "ötesine" geçmiş olmasıyla, çoktandır ortadan kalkmıştı. Bununla beraber, bu aşmanın kiplikleriyle ilgili hiçbir ciddi çözümleme, bu aşmanın kendisinin, kısmen (ve hatta önemli bir kısmının) Marksizm'in etkililiğinin dolaylı bir sonucu olduğunu bilmezlikten gelemedi. Bu etkililik özellikle, 19. yüzyılda kapitalizmin "yeniden yapılanmalarının", Sovyet Devrimi'nin (Marksizm'in meşru ya da meşru sayılan çocuğunun) ve daha çok onun işçi hareketlerindeki, ulusal kurtuluş mücadelelerindeki uzantılarının "meydan okuyuşlarına" karşı cevap ve karşı saldırı olmalarında görünür. Öyleyse Marksizm, kendi gelecek perspektifinin aşılmasında kazanan taraftır.

Diğer yandan Marksizm —ya da belli bir Marksizm, ama bu akrabalığı *a priori* bir şekilde reddedemeyiz— "sosyalist devrimlerde" ve "sosyalizmin kuruluşunda" *gerçekleştiğine* inanmış ve bunu ilan etmiştir. "Geçiş" kuramının ve beklentisinin sosyalizmin kuruluşunda karşılaştığı ve hâlâ karşılaşmakta olduğu acı serüvenler ne olursa olsun, "gerçekleşmiş sosyalizm" toplumları kendilerini resmi olarak "sınıfsız" ya da en azından "sınıf mücadelesiz" toplumlar şeklinde kavramak için Marksizm'e dayanmışlardır. Marksizm'den bir şeylerin, geri döndürülemez bir biçimde edimsel kurumlara geçişi, her şeyden önce bu normatif biçimle olmuştur. Bununla beraber eğer bu toplumlar, İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan bu yana tarihsiz, siyasal olarak hareketsiz toplumlar olmadılarsa, bu özellikle, en klasik tarz sınıf mücadelelerinin (işçi mücadelelerinin) ve hatta tekelci parti-devirtlerine karşı verilen demokratik mücadeleyle sıkı sıkıya ilişkili devrimci sınıf mücadelelerinin (Çin, Polonya) aldığı keskin biçim sayesindedir. Burada yeni bir paradoks sonucu, toplumsal uzlaşmazlıkların sorunsalı olarak Marksizm, her zaman, kendi "tamamlanmışlığının" *ilerisinde* görünür.

Marksizm'in, tarihsel bugünümüzün toplumsal oluşumları ve bölümleriyle tuhaf bir şekilde karışması şuradan kaynaklanmaktadır: Öyle görünüyor ki Marksizm'le ilişki çağdaş dünyayı her zaman "bölüyor", ama aynı zamanda "yasasını" ya da anlaşılırlık ilkesini ifade ettiği sınıf mücadeleleri, hiçbir zaman olmaları gereken yerdeymiş gibi görünmüyor.

Buradan şu merkezi temaya gelmek gerekir. Kısacası; Marksizm'in kimliğinin, tamamıyla sınıf ve sınıf mücadelesi çözümlemesinin tanımına, menziline ve geçerliliğine bağlı olduğu yeterince açıktır. Bu çözümlemenin dışında Marksizm yoktur: ne toplumsal olanın özgül kuramlaştırması olarak, ne siyasal bir "stratejinin" tarihe eklemlenmesi olarak. Tersine, sınıf mücadeleleri toplumsal dönüşümlerin anlaşılırlığına dair ilkeyi taşıdığı sürece Marksizm'den bir şeyler, tarihsel hareketin "motoru" ya da tek "temel belirlenimi" olarak değilse de en azından hiçbir siyasetin kendisini soyutlayamayacağı evrensel, uzlaşmaz karşıtlık olarak, kaçınılamayacak bir şey olarak kabul edilebilir. Tanımlarına ve belli bir eğilim gösteren "yasalarına" getirilmesi gereken düzeltmeler ne olursa olsun bu böyledir.

Fakat itirazların yükseldiği ve Marksizm'in somut sarihliğinin bulandığı yer de tam bu noktadır. Marksizm'in görünürde tutarlı bir bütüne eklemlediği kavramlardan bazıları aşırı derecede bayağılaştırılmıştır: örneğin devrim ve özellikle de kriz. Buna karşın sınıf mücadelesi, en azından "kapitalist" ülkelerde, ya onu övenlerin toplumsal olanın karmaşıklığı üzerindeki etkileri giderek azalır gibi olduğu için ya da —ki bu ikisi bir arada gider— bizzat sınıflar, çoğunluğun pratiğinde ve siyasetin en çarpıcı biçimlenmelerinde görünür kimliklerini kaybettikleri için sahneden çekilmiştir. Öyle olunca sınıf mücadelesi mit gibi görünecek bir hale gelmiştir. Bugün artık büyük ölçüde aşılmış olan koşullar varolsaydı, bu mit kuramla üretilirdi ve örgütlerin (hepsinden önce işçi partilerinin) ideolojisiyle gerçek tarihe yansıtılırdı ve kendilerini hak ve dava taşıyıcıları olarak kabul ettirme olanağını sağladığı heterojen toplumsal gruplarca neredeyse tamamen "içselleştirilirdi". Peki ama eğer sınıfların sadece mitsel bir kimliği varsa nasıl olur da bizzat sınıf mücadelesi gerçekliğini kaybetmez?

Böylesi bir saptamanın farklı biçimlerde dile getirilebileceği doğrudur. Bunlardan en kabaca olanı, son iki yüzyılın tarihini, toplumun iki (ya da üç) karşıt sınıf halinde kutuplaşmasının her zaman için bir mit olmuş olduğunu gösterecek şekilde gözden geçirip düzeltmektir: Bunun yerindeliği de sadece siyasal tahayyülün psikolojisini ve tarihini ilgilendirir.

Fakat aynı zamanda sınıfsal uzlaşmazlık şemasının 19. yüzyıl sonunun "sanayi toplumları"nın gerçekliğine en azından yaklaşık olarak tekabül etmiş olduğu da kabul edilebilir. Sadece artık durum bu değildir ya da giderek bu olmaktan çıkmaktadır. Bir dizi değişimin sonucudur bu: bir taraftan ücretlilik durumunun genelleşmesi, emeğin zihinselleşmesi, hizmet faaliyetlerinin artması — bu kaybolan "proletarya"dır; diğer taraftan mülkiyet ve yönetim işlevlerinin birbirinden ayrılma sürecinin tamamlanması, ekonomide toplumsal kontrolün (yani devletin) yayılması — bu da eriyen "burjuvazi"dir. Madem ki "orta sınıflar", "küçük burjuvazi", "bürokrasi", "yeni ücretli tabakalar", yani Marksizm'in hep takıldığı o sonu gelmeyen siyasal ve kuramsal bilmeceler sonunda sahnenin en büyük kısmını kapladı ve tipik işçi ve kapitalist işveren figürlerini (sömürülen emek ve mali sermaye kaybolmasa bile) marjinalleştirdi; o halde sınıflar ve sınıf mücadelesi siyasal bir mite, Marksizm de bir mitolojiye dönüşmektedir.

Yine de bazıları çıkıp sınıfların bir anda (yetmişli-seksenli yıllar) ve Marksizm'in sömürüye ve sınıf mücadelesine bağladığı bir dizi toplumsal görüngünün —ağır yoksullaşmanın, işsizliğin, kapitalist üretimin eski "kaleleri"nin hızla sanayisizleşmesinin, yani mali ve parasal spekülasyonla örtüşen sermaye yıkımının— gözlemlendiği bir bağlamda (iktisatçıların otuzlu yıllarla karşılaştırdıkları iktisadi dünya krizi) ortadan kaybolduğunu ilan etmekte dev bir sahtekârlık olup olmadığını soracaklardır kendi kendilerine. Oysa aynı esnada, Marksizm'e şöyle bir bulaşmış olanların "sınıf" politikaları olarak gördüğü devlet politikaları yürürlüğe konmaktadır; açıkça savunulan buyrukları artık genel çıkar (kastedilen kolektif çıkar, hatta toplumsal çıkardır) değil, işletmelerin sağlığı, iktisadi savaş, "insan sermayesinin" verimliliği, insanların hareketliliği vb. olan politikalardır. Burada bizzat sınıf mücadelesiyle karşı karşıya değil miyiz?

Fakat eksik olan şey (S. de Brunhoff'un haklı olarak ifade ettiği gibi), toplumsal, siyasal ve kuramsal olanın eklemlenmesidir. O andan itibaren sınıfsal uzlaşmazlıkların görünürlüğü bulanıklığa dönüşür. Yeni-liberal ve yeni-muhafazakâr politikalar kuşkusuz uluslararası ilişkilerin güvensizliğinde, yönlendirilemezliğinde, kendi popülizmlerinin (ve kendi ahlakçılıklarının) çelişkilerinde bocalayıp durma eğilimindedirler; ancak işçi hareketinin kurumsal biçimlerinin, örgütlü sınıf mücadelesinin dağılması ve gayri meşru hale getirilmesi konusunda inkâr edilemeyecek olumsuz başarılar elde ediyorlar. Bu konuda kesin kararlı ve azimli çabalara

gerek kalsaydı mitin direndiği düşünülebilirdi. Fakat bu başarılar, kapitalist merkezlerin çoğunda işçi sınıfının arkasında uzun yıllara dayanan örgütler, deneyim ve kuramsal tartışmalar bulunduğu halde elde edilmiştir. Yine son yılların tipik işçi mücadelelerinin en sert ve en yoğun olanları (İngiliz madenciler, Fransız demir-çelik ve demiryolu işçileri...) sektörel (hatta "korporatif") ve savunmaya dönük, kolektif gelecek için anlam taşımayan gövde gösterileri gibi görünmektedir. Ve aynı esnada toplumsal çatışma durumu, bazıları kurumsal istikrarsızlıklarına rağmen ya da bu nedenle, görünürde çok daha manidar olan bir dizi başka biçim almıştır. Bu, kuşak çatışmalarından ve çevre üstündeki teknolojik tehdide bağlı çatışmalardan, "etnik" (ya da "dinsel") çatışmalara ve uluslararası terörizm ve savaşın bazı yerlerdeki kronikleşmiş biçimlerine kadar gider.

Belki de "sınıfların ortadan kaybolması"nın en radikal biçimi şu olacaktır: Toplumsal-iktisadi mücadelelerin ve ifade ettikleri çıkarların kayıtsız şartsız yitip gidişi değil —çatışmanın her yerde varolmasının beraberinde hiçbir hiyerarşiyi, toplumun görünür bir şekilde "iki kampa" bölünmesini, konjonktürü ve evrimi belirleyen hiçbir "son kerteyi"; teknolojik baskıların, devlet çıkarlarının ve ideolojik hırsların rastlantısal bileşkesinden başka hiçbir dönüşüm vektörünü getirmediği— bir çok-biçimli toplumsal çatışma durumunun dokusunda emilip dağılmaları ve siyasal merkeziyetlerini kaybetmeleridir. Kısacası siyaset felsefesinin son yönelimlerinde yansımasını bulan, "Marx'vari" olmaktan çok "Hobbes'vari" bir durum.

Bana kalırsa böyle bir durum üzerinde düşünmek Marksizm'in kuramsal varsayımlarının geçerliliği konusundaki yargının ertelenmesinden çok, tarihsel kavramların ve biçimlerin çözümlenmesinin zamanı ile programların ya da sloganların zamanı arasında net bir ayrıştırma yapmayı gerektirmektedir. Çünkü bunların birbirine karıştırılmasının, Marksizm'in kendi ifadelerinin nesnelliğini ve evrenselliğini kavrayışını, bunlara önceden pratik doğrular statüsü vererek etkilediğini düşünmek için haklı nedenlerimiz var. Demek ki bu karışıklığı çözmek "saf kurama sığınmanın bir şekli olmaktan ziyade, spekülatif ampirizme değil stratejik buluşa bağlı olan bir kuram-pratik eklemlenmesini düşünmek için —yeterli değilse de— gerekli bir koşuldur.

Şimdi sınıf mücadelesi kavramını eleştirel bir incelemeye tabi tutarak böyle bir düşünme tarzının unsurlarını biçimlendirmek istiyorum. İlk olarak, Marx'ın gözler önüne serdiği, daha sonraki gelişmelerinde de hep bu

izi taşıyan sınıf kavramının bazı iki yönlü özelliklerine ayrım getireceğim. İkinci olarak, sınıf mücadelesinin yalın şekliyle ters düşen bazı görünümlerini kurama ekleme olanağını inceleyeceğim. Sınıf mücadelesi kuramlaştırmasına indirgenemediği, hatta onunla bağdaşmadığı görülen ve dolayısıyla onun gerçek iç sınırlarını (ya da isterseniz, Marksizm'in altında yatan antropolojinin iç sınırlarını) tanımlayan süreçlerin ve toplumsal ilişkilerin, örneğin "zekânın mekanikleşmesi"nin ya da cinsel baskı ilişkilerinin, ya da yine milliyetçilik ve ırkçılığın bazı görünümlerinin Marksist bir açıdan nasıl belirlenebileceğini de araştırmak uygun olur — fakat bu başka bir açıklamanın konusu olmak zorundadır.

"Marksist" Sınıf "Kuramı"

Burada söz konusu olan "tarihsel materyalizm"in temel kavramlarını bir kez daha özetlemek değil, —bir sistemden ziyade kuramsal bir deneyim olarak — harfi harfine ele alınan Marx'ın eserinde de sınıf mücadelesi çözümlemesine, pratik yatırımı için gerekli "koz"u verdiğini düşünebileceğimiz bir karşıt anlamlılık görüntüsü veren şeye işaret etmektir. Çok bilinen ya da daha önce öne sürdüğüm gelişmeleri hızla geçeceğim.

Bizi durdurması gereken ilk olgu, bir yanda Marx'ın "tarihsel-siyasal" eserlerinde, diğer yanda Kapital'de, rastladığımız sınıf mücadelesi biçimleri arasındaki aşırı aykırılıktır.

Doğal olarak bu ilk eserler hazırlandıkları koşulların geri tepmesine — tüm diğer metinlerden daha fazla— maruz kalmıştır. Bize sundukları "tablolar", temel tarihsel şemanın, sürekli olarak a posteriori düzeltmeyle önceden bilme arasında gidip gelen, (esas olarak Avrupa tarihine indirgenmiş olan) ampirik tarihin beklenmedik olaylarına uyarlanmış halleri gibi görünmektedir. Bu uyarlamalar kimi kez kavramsal yapım üretilmesini gerektirir: ünlü "işçi aristokrasisi" temasında olduğu gibi. Kimi kez de ciddi mantıksal güçlükler doğururlar: Bonapartizm'in yol açtığı, burjuvazinin sınıf olarak siyasal iktidarı tek başına yürütemeyeceği düşüncesinde olduğu gibi. Fakat "somut olanın" çok daha ince bir diyalektiğini çıkardıkları da olmuştur: sınıfların temsilinin ayrışması ve toplumun düşman kamplarda kutuplaşması görüngülerinin tehlikeli bir şekilde birbirini izleyişinde devrimci ve karşı-devrimci krizlerin yoğunlaştığı düşüncesinde olduğu gibi.

Aslında bu çözümlemeler, kendilerine ait bir kimlikle, toplumsal bir işlevle ve özel siyasal çıkarlarla donanmış kolektif güçlerin oluşması ve çarpışması olan, stratejik diye adlandırabileceğimiz bir tarih temsilini tartışma konusu yapmazlar. Bu temsil Komünist Manifesto'nun "örtülü ya da açık bir iç savaş" diye adlandırdığı şeydir. Sınıfları tarihin maddi ve ideolojik aktörleri olarak kişileştirme olanağını sağlayan budur. Elbette ki böyle bir kişileştirme, öne sürdüğü terimlerin temel bir simetrisini içermektedir.

Oysa esas olarak, Kapital'in çözümlemelerinde olmayan şey budur (ve onun "mantığıyla" hiç mi hiç bağdaşmaz). Kapital, kuşkusuz sınıf mücadelesine bütünüyle bağlı olan bir süreci gözler önüne serer, ama temel bir simetrisizlik taşır: o kadar ki, onun bakış açısından, uzlaşmaz sınıfların hiçbir zaman "karşılaşmadıkları" söylenecek kadar ileri gidilebilir. Gerçekte burjuvalar ya da kapitalistler (bu çifte adlandırmanın yarattığı sorunlara daha sonra döneceğim) hiçbir zaman bir toplumsal grup olarak görünmezler; sermayenin ve onun farklı işlevlerinin "taşıyıcıları", "maskeleri", "kişileşmeleri" olarak görünürler. Kapitalist "sınıf fraksiyonları" —girişimciler ve para babaları, tüccarlar— ancak bu işlevler kendi aralarında çatıştığı zaman; ya da sistemin "dışında" sayılan kapitalizm-öncesi sınıfların ve toprak mülkiyetinin çıkarlarıyla karşılaştıkları zaman sosyolojik bir istikrar kazanırlar. Proletarya, bunun tersine, para-sermayesinin karşısında, üretim ve yeniden üretim sürecinde somut, elle tutulur bir gerçeklik olarak ("kolektif emekçi", "emek gücü") belirmektedir. Bir bakıma Kapital'de iki, üç ya da dört değil yalnızca bir sınıfın, proleter-işçi sınıfının olduğu söylenebilir; bu sınıfın varlığı hem sermayenin değerlenmesinin koşulu ve birikiminin sonucudur hem de hareketinin otomatikliğini sürekli olarak köstekleyen engeldir.

O halde iki "temel sınıfın simetrisizliği (birinin kendi olarak yokluğunun diğerinin varlığına tekabül edişi) sınıf mücadelesi düşüncesiyle çelişmediği gibi, bu mücadelenin derinlemesine yapısının doğrudan bir ifadesi gibi görünmektedir (Marx, "eğer şeylerin özü görünümleriyle karışsaydı tüm bilimler gereksiz olurdu," diye yazıyor). Bununla birlikte bu mücadele sömürü koşullarının üretiminde ve yeniden üretiminde her zaman için sürüp gitmektedir; buna sonradan eklenmiş değildir.

Ne ki "Marksizm" bu iki bakış açısının birliğidir (ya da daha sonra açıklığa kavuşturabilmeyi umduğumuz gibi, iktisadi bir kişileştirmenin ve tanımın, ve bir sınıflar siyaseti tanımının aynı tarihsel dram içindeki birliğidir). O halde, şematik hale getirmek istersek, görünürde Kapital'in ve

Komünist Manifesto'nun farklı bakış açılarının birliği, emek sorununu iktidar sorununa bağlayan bir dizi ifade ve temsil ilişkisiyle ve çelişkilerin gelişiminin mantığıyla sağlanmıştır.

Burada, Marx'ın —Kapital'in Marx'ının— proletaryanın varoluş koşullarındaki çelişkilerin kökenini nasıl düşündüğünü yakından incelememiz gerekir. Bu köken, tamamen ücretli üretici emeğin dayattığı bir yaşam biçiminin dayanılmaz niteliğinin ve tamamen bu emeğin giderek daha fazla sömürülmesine dayanan bir iktisadi biçimin mutlak sınırlarının belli bir anda kurulduğu "somut" bir tarihsel durumdur.

Kaba hatlarıyla özetleyelim. Kapital'in çözümlemesi bir "biçim" ile bir "içeriği", ya da diyebiliriz ki, bir genellik anı ile bir özellik anını eklemlemektedir. Biçim (genel olan) sermayenin öz hareketidir, metamorfozlarının ve birikiminin belirsiz sürecidir. Özel içerik, "insan malzemesinin" (mal gibi alınıp satılan) ücretli emek gücünün dönüşümü, bir artık değer üretim sürecinde kullanılması, tüm toplum çapında yeniden üretim anlarının zinciridir. Tarihsel boyutu göz önüne alındığında (ya da tarihte kapitalist "mantığa" maruz kaldıkları sürece toplumlara kendini dayatan bir eğilim olarak düşünüldüğünde) bu zincirin, emekçilerin proleterleşmesi olduğu söylenebilir. Fakat, sermayenin öz hareketi görünürde kendi sürekliliğinden (krizlere karşın) doğrudan bir birlik elde ediyorsa da, proleterleşmenin tek bir kavramla düşünülebilmesi ancak dışsal olarak ayrı, en az üç tip toplumsal görüngünün (üç "tarih"in de diyebiliriz) eklemlenmesi koşuluyla mümkündür:

• Öncelikle, sermayenin artık değere el koyması ve kendine mal etmesi olarak ticari biçimiyle sömürü anı: verili tarihsel koşullarda emek gücünün yeniden üretimine eşdeğer olan zorunlu emek ile teknolojik gelişmelere uygun üretim koşullarına dönüş türülebilecek artık emek arasındaki niceliksel fark. Bu üretici sahiplenme ve farkın olabilmesi için hem istikrarlı bir hukuksal biçime (ücret kontratı) hem de kalıcı bir güç ilişkisine ihtiyaç vardır (teknik güçlükler, işçi-işveren koalisyonları, devletin "ücret-normu" dayatan düzenleyici müdahaleleri bu noktada devreye girmektedir).

• Bunun ardından, toplumsal egemenlik adını vereceğim an: bu tam da üretimin içinde kurulan bir ilişkidir. Bu ilişki, önce emeğin sermaye buyruğu altında basit biçimsel altalanması yoluyla, daha sonra —işbölümü, parçalama, makinalaşma, yoğunlaştırma yoluyla— emeğin, değer kazandırmanın gerekleri yüzünden gerçek altalanmasına vararak, işçinin emek zamanının "gözeneklerinin" en derinine kadar sızar. Kol ve kafa

emeği ayrımına, yani işçinin bilgisinin, emekçinin özerkliğine karşı çevrilmek üzere kamulaştırılmasına ve bilimsel düzeneklere katılmasına kesin bir rol atfetmek özellikle bu noktada uygun olur. Ve üretimin "zihinsel güçlerinin" (teknoloji, programlama, planlama) gelişimi ile; kapitalist biçimin bizzat emek gücü üzerindeki etkilerini —emek gücünün fiziksel, ahlaki, zihinsel alışkanlıklarının dönemsel olarak (aile, okul, fabrika, sosyal tıp tarafından) şartlandırılması ve düzeltilmesi gerekir; kuşkusuz buna direnişler de olacaktır— bağlantılı olarak incelemek de bu noktada uygun olur.

• Son olarak iş ve işsizliğin döngüsel niteliği —Marx buna çekimleyici-iteleyici diyor— sonucu ortaya çıkan işçiler arası güvensizlik ve rekabet anı (S. de Brunhoffun deyimiyle, farklı biçimler alan "özel olarak proleter bir risk"). Marx bu rekabetin içinde, işçilerin sendikalarda örgütlenmeleriyle ve bizzat sermayenin işçi sınıfının bir kısmını istikrarlı hale getirmekten sağladığı çıkarla durdurulabilecek ama hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırılamayacak ve her zaman sonunda kendini (özellikle de krizlerde ve kapitalist kriz çözümü stratejilerinde) yeniden dayatan bir kapitalist toplumsal ilişki zorunluluğu olduğunu gösterir. Bunu doğrudan, "yedek sanayi ordusu"nun ve "göreli nüfus fazlası"nın (sömürgeciliği, erkeklere rakip olarak kadın ve çocukların işe alınmasını, göçü, vb. kapsayan) farklı biçimlerine, yani kapitalizmin tarihi boyunca proleterleşmenin başlangıçtaki şiddetini sürdüren "nüfus yasası"na bağlar.

Bunlar proleterleşmenin, aynı zamanda proletaryanın yeniden üretiminin üç evresi de olan üç görünümü'dür. Başka bir yazıda (Balibar, 1985) öne sürdüğüm gibi bunlar örtük bir "kitle" ve "sınıf diyalektiği taşımaktadır: Bu, tarihsel olarak heterojen (ayrı özelliklerle imlenen) kitlelerin (ya da nüfusların) kesintisiz bir biçimde bir işçi sınıfına ya da işçi sınıfının art arda gelen görünüşlerine dönüşmesi, ve sınıfsal duruma özgü "kitleleşme" biçimlerinin ("kitle emeği", "kitle kültürü", "kitle hareketleri") bağıntılı gelişmesidir.

Marx'ın akıl yürütme tarzını diğerlerinden ayıran şey, bu üç anı, hem mantıksal olarak tutarlı hem de ampirik olarak saptanabilir tek bir ideal-tipte, durum ve koşullara bağlı yakın varyantlarla birleştirmesidir (Alman işçilerine "de te fabula narratur" der). Böylelikle bu birleştirme sermaye hareketinin birliğinin karşılığı olarak görünür, onun diğer yüzünü temsil eder. O halde "sermayenin mantığı"nı değer biçiminin evrensel yayılımı olarak, in concreto düşünebilmek için gerekli bir koşuldur. Meta biçiminin

tüm toplumsal üretimde ve dolaşımda geçerli olması ancak emek gücünün tamamen meta olmasıyla mümkündür. Fakat emek gücünün tamamen meta olması da, ancak farklı proleterleşme biçimleri tek bir süreçte (Marx, bizzat maddi üretiminkiyle aynı "çark"ın etkisiyle, diyor) birleşirse mümkün olur.

Fakat bu doğrudan doğruya, ancak tartışmalı ampirik-spekülatif varsayımlarla giderilebilecek tarihsel zorluklarla sonuçlanmaktadır. Örneğin üretimde işbölümü eğiliminin, bazı istisnalarla, değerin tözü olan "soyut" emeği bir şekilde gerçekte vareden, farklılaşmamış ve değiştirilebilir "basit emeği" genelleştirecek şekilde, emekçilerin niteliksizleşmesi ve homojenleşmesi yönünde olmasını gerektiren varsayım bunlardan biridir. Ve bu da kapitalizmin "tarihsel yasaları"nın (ve bu üretim tarzının çelişkilerinin) anlamına dair derin bir ikircilliğe varmaktadır. Bu ikircilliğin bizzat Marksist sınıf temsilinin merkezinde olduğunu göreceğiz.

Fakat yine de dikkatlerimizi bir an Marx'ın ortaya koyduğu proleterleşme tanımına yöneltelim. Bu tanımın klasik, *iktisadi olan* ve *siyasal olan* kategorileri konusundaki iki yönlülüğe birkaç kelimeyle değinmek isterim. Bu iki yönlülük sadece bizim için değil, bizzat Marx için de söz konusudur. Çoğu kez *Kapital'in* çözümlemelerinin, önceliğin benim "biçimleri" ya da "içerikleri" dediğim şeye verilmesine göre, iki ayrı okumasını yapmak mümkündür. Böylece *aynı* metinden yola çıkarak ister bir "iktisadi sınıf kuramı" ister bir "siyasal sınıf kuramı" üretilebilir.

Birinci bakış açısıyla, proleterleşmenin tüm anları (ve bu anların özellikle 18. yüzyıl ve 19. yüzyıl İngiliz toplumsal tarihinin ayrıntısına dek inen anları) yalnızca toplumsal bir *baskıyı* değil, aynı zamanda işçi sınıfına atfedilen pratiklerin gizli *özünü* de oluşturan, değer, değer kazanma ve sermaye birikimi döngüsünde önceden belirlenmiştir. Kuşkusuz bu öz Marx'ın bize dediği gibi bir "fetiş"tir; tarihsel-toplumsal ilişkilerin nesnelliğin yanılsamalı zeminine yansıtılmasıdır ve son çözümlemede "nihai" gerçeklik, yani insan emeği olacak gerçek özün, yabancılaşmış bir biçimidir. Fakat "biçimlerin" gelişim sürecinin ekonomist bir okumasını önlemekten çok uzak olan bu ana ilkeye başvurmak, tersine bunu aşılmaz bir ufuk olarak dayatır, çünkü genelde emek ve meta (ya da değer) kategorilerinin bağıntısı bizzat klasik iktisadın ilkesidir. O halde değerin çekilip alınması yöntemlerinin ve bunlara karşı direnişlerin (makinalaşmaya ya da zorunlu kentleşmeye başkaldırılar ve grevlerden iş hukukuna, devletin sosyal politikalarına, işçi örgütlerine kadar) tanımlarının her alanında varolan siyasal çelişiklik, kendi başına bir önem taşımaz, ancak iktisadi

mantığın (ya da "ekonomik" biçimin içinde yabancılaşmış emeğin mantığının) çelişkilerinin ifadesi olduğunda anlam taşır.

Fakat bu okuma tersine çevrilebilir, yeter ki biçimin önceliğinin yerine içeriğin önceliği getirilsin; bu içeriğin biçimi de onun olumsallıkla belirlenmiş, "yönelimli" sonucundan başka bir şey değildir. Sınıf mücadelesi iktisadi biçimlerin dışavurumu olmak yerine, onların göreli tutarlılığının —güç ilişkileri ve konjonktürün rastlantısına maruz kaldığında zorunlu olarak değişen— nedeni haline gelir. Bunun için aynı "emek" adı altında, antropolojik bir öz yerine, bir toplumsal ve maddi pratikler karmaşığını anlamak yeterlidir. Bu karmaşığın birliği, Batı toplumlarının tarihinin bir döneminde (Sanayi Devrimi'nin meslekleri çözülmeye uğrattığı, kentleşmenin vb. olduğu bir dönemde) ve kurumsal bir yerde (üretim, fabrika, işletme) toplanmalarından doğar.

O zaman bütün açıklığıyla —Manx'ın çözümlemelerinde de— görünen şey, biçimlerin önceden belirlenmiş bir zinciri değil, uzlaşmaz stratejilerin, kendi etkileriyle sürekli olarak gerileyen ve atılım yapan sömürü ve egemenlik stratejilerinin, direniş stratejilerinin bir oyunudur (bu söz konusu etkiler özellikle kurumsal etkilerdir: emek zamanının hukuksal incelenmesinin —"sosyal devletin" ilk tezahürünün— sahip olduğu önemin nedeni budur. Biçimsel altalanmadan gerçek altalanmaya, mutlak değer fazlasından göreli değer fazlasına ya da yaygın sömürüden yoğun sömürüye geçiş, tarihsel olarak bu eksen etrafında döner). Şu halde sınıf mücadelesi, ekonominin kendi başlarına hiçbir özerkliğe sahip olmayan çeşitli figürlerinin belirdiği siyasal zemin olarak görünür (bu Negri'nin deyişiyle, emek gibi "kendine pek az benzeyen", "oynak" bir zemindir).

Ne var ki, bu iki okumanın nihai olarak, genelde biçim ve içerik gibi tersyüz edilebilir olduğunu söylemiştim. Ve bu da Marx'ın girişiminin ikircilliğini gayet iyi açıklar: Bu girişim hem üretimin uzlaşmazlıklarının gözler önüne serilmesiyle, güç ve siyaset ilişkilerinin (ki liberal ideoloji bu alanda, yarar sağlayabilmek için az bir zararı göze alarak, yani çatışmayı devlet ve "iktidar" açısından belli bir sınır içinde tutarak akılcı hesabın ve görünmez bir elin sağladığı genel faydanın saltanatını kurduğunu zanneder) her yerde varoluşuyla "ekonomi-politiğin eleştirisi"dir; hem de, aynı zamanda sadece hukukun, egemenliğin ve sözleşmenin alanı olarak siyasetin sınırlarının ispatı, ifşasıdır (bunlar dış sınırlar olmaktan çok iç sınırlardır, çünkü siyasal güçler "maddi" çıkarları ifade eden iktisadi güçler olarak kendilerini içeriden gösterirler).

Bu iki okuma tersyüz edilebilir olduğundan istikrarsızdır. Her yerde —bizzat Marx'ta da— kendilerini çözümlemenin kaçamak noktaları olarak gösterirler (özellikle de toplumsal sınıfların, Ricardo'dan mülhem, gelir dağılımıyla yapılan ekonomist bir sahte tanımı —Kapital'in el yazması bununla tamamlanır— bu türden bir kaçamaktır; "mutlak tarihsel sınırları"na ulaşan kapitalizmin batışına dair felaketçi yaklaşımlar da bunlardandır). Özet olarak ekonomizm ile siyasetçilik arasında gidip gelme, kapitalist üretim tarzının çelişkileri kavramını etkilemeye devam etmektedir. Ya kapitalist üretim ilişkilerinin iktisadi sonuçlarının, belli bir evreyi geçtikten sonra, nasıl ancak kendi zıtlarına çevrilebileceklerini göstereceklerdir (emek üretkenliğinin "gelişme koşulları"yken onların "ayak bağı" halini alacaktır; kriz ve devrim buradan kaynaklanır). Ya da baştan beri varolan kalıcı olguyu, insani emek gücünün meta durumuna indirgenemez kaldığını ve direnişinin giderek daha güçlü ve örgütlü bir şekilde (sınıf mücadelesi de budur) sistemin yıkımına doğru ilerlediğini göstereceklerdir. Marx'ın "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi"ne dair ünlü ifadesinin bu iki yoldan "yadsımanın yadsınması" olarak anlaşılabilmesi oldukça çarpıcıdır.

Fakat bu gidip geliş olduğu gibi devam edemez. Kuramın makul ve uygulanabilir olması için belli bir noktada sabitleştirilmesi gerekir. Özellikle Marx'ta —ve yine onun haleflerinde— siyasetin iktisatta içkinliği ve iktisatın tarihselliği düşüncesi olarak, diyalektik düşüncesinin yerine getirdiği işlev budur. İktisadi nesnellikle siyasal öznelliğin "nihayet bulunan" denkliğini temsil eden devrimci proletarya düşüncesinin, kuram ve pratik için çok anlamlı bir zıtların birliği olarak devreye girdiği yer burasıdır. Bu düşüncenin öncülleri Marx'ta kesinlikle vardır (Marx'ın spekülatif ampirizmi dediğim şey budur). "İktisadi" sınıf olarak işçi sınıfı ve "siyasal özne" olarak proletarya ideal kimliğinin söz konusu olduğu da söylenebilir. Stratejik sınıf mücadelesi temsilinde bu kimliğin bütün sınıflar için geçerli olup olmadığı sorulabilir; ama bu kimliğe yalnızca işçi sınıfının kendiliğinden sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Bu da onu "evrensel sınıf" olarak düşünmemizi sağlar (diğer sınıflar ise "evrensel" olmaya yaklaşmaktan öteye gidemezler; proletarya bizzat devrimci olabileceği ve olmak zorunda olduğu halde, "burjuvazinin bizzat egemen olamayacağı"nı öne süren semptomatik düşünceyi hatırlayalım).

Doğal olarak işçi sınıfında, bu ilke birliğini etkileyen ve kimlik anını zaman içinde geciktiren engeller ve uymazlıklar rahatça gözlenebilir:

"gelişmemiş bilinç", ulusal ya da mesleki "bölünmeler", "emperyalist kalıntılar", vb. Son raddede —Rosa Luxemburg gibi— proletaryanın sınıf kimliğinin gerçek olarak ancak devrimci edimin kendisinde varolduğu düşünülebilir. Fakat bu açıklamalar işçi sınıfının, kapitalist gelişmenin ürünü olan nesnel birliğiyle, konumunun radikal olumsuzluğunda yani tam olarak ürünü olduğu bu gelişmenin çıkarlarıyla ve hatta varoluşuyla bağdaşmazlığında bulunan öznel birliği arasındaki tutarlılıkta, daha önce fiilen varolan kimlik ilkesini doğrulamaktan başka bir şey yapmaz. Ya da bu tutarlılık, toplumsal işbölümündeki yerleri nedeniyle işçi sınıfına "ait olan" tüm bireylerin katılacağı bu sınıfın nesnel bireyliğiyle onların doğrudan çıkarlarının savunusunu ve sömürünün sonunu (yani "sınıfsız toplumu", sosyalizm ya da komünizmi) mümkün ve örgütlenebilir kılan özerk, toplumsal dönüşüm projesi arasında söz konusu olacaktır.

Böylelikle Marksizm'in sınıf mücadelelerinin tarihsel olarak belirleyici niteliğini tasarlayış şekliyle bizzat sınıfların (öncelikle proletaryanın) öznel ve nesnel (çifte) kimliklerini tasarlayış şekli arasında karşılıklı önvarsayım var gibi görünüyor. Tarihsel dönüşümlerin anlamını tasarlayış şekliyle, tarih sahnesinde kendi dramının oyuncuları olarak görünen sınıfların varoluş sürekliliğini, sürekli kimliğini tasarlayış şekli arasında da aynı şey söz konusudur.

Biraz önce söylediğim gibi, bu döngünün öncülleri bizzat Marx'ta verilidir; sömürü durumunun içerdiği radikal olumsuzluğun bilincine varmak olarak devrimci öznellik düşüncesinde, ve bu durumun dereceler ve aşamalarla da olsa, baştan başa tek bir mantığa tekabül eden bir birleşmiş proleterleşme sürecini ifade ettiği düşüncesinde verilidir. Bu koşullarda, uzlaşmazlığın yapısal düşüncesinin sürekli olarak sınıf ilişkilerinin yalınlaşmasıyla ilgili —ki bunun sonunda insanlık macerasının hayati kozlarının (sömürü ya da özgürleşme) "dünya" ölçeğinde "gün ışığına" çıkması gerekir— tarihsel bir kurguda yansıması hiç de şaşırtıcı değildir.

Ancak bu döngünün kırılması —ve Marksizm'in çelişkili birliğinde harmanlanan bin yılcı ideoloji unsurlarının ve kuramsal çözümleme unsurlarının ayrışmaya başlaması— için proleterleşmenin farklı yanları arasında gözlenebilen ampirik uyuşmazlıkların geçici olmayan, "tarihsel kapitalizm"in (Wallerstein) somut koşullarının içerdiği yapısal uyuşmazlıklar olarak görülmesi gerekmektedir. Burjuvazinin —ki Engels ve Kautsky'nin yanılsamalarının aksine "gereksiz sınıf" olarak düşünülemez— toplumsal işlevi, sermayenin iktisadi işlevlerinin "taşıyıcısı" olmaya indir-

genemez. Ya da; "burjuvazi" ve "kapitalist sınıf", egemen kesim söz konusu olduğunda bile, tek ve aynı kişi için birbirinin yerine kullanılabilir isimler değildir. Nihayet, devrimci (ya da karşı devrimci) ideoloji tarihsel olarak, tek-anlamlı ve evrensel bir kendi bilincinin öbür adı değil, koşulların, kültürel biçimlerin ve belirli kurumların etkin ürünüdür ve bu da azımsanacak bir güçlük değildir.

Bütün bu düzeltmeler ve kaydırmalar hem tarihsel deneyimde hem de tarihçilerin ya da sosyologların eserlerinde meydana çıkmış, ve başlangıçtaki Marksist kuramın gerçek bir yapı-çözümüne [dekonstrüksiyon] varmıştır. Bunlar Marksizm'in çözümleme ilkelerinin kayıtsız şartsız iptaline yol açar mı? Daha çok bu kuramın yeni baştan kalıba dökülmesine —kapitalizmin gelişiminin (sınıfsız toplumun kaçınılmazlığını "kendinde" taşıyan) "sınıfsal uzlaşmazlıkların bir yalınlaşması" olarak tasavvur edilmesine yol açan ideolojik önvarsayımları bir kez radikal bir şekilde eleştirdikten sonra, tersine, sınıf ve sınıf mücadelesi kavramlarının, belirlenmiş bir sonu olmayan bir dönüşüm sürecine işaret edecekleri, başka bir deyişle öncelikle toplumsal sınıfların kimliğinin kesintisiz bir dönüşümüne tekabül edecekleri yeni bir kalıba dökülmesine— olanak sağlayıp sağlamadıkları akla uygun bir şekilde sorulabilir. İşte o zaman Marksist, çok ciddi olarak, mitsel bir süreklilik ve bir kimlikle donanmış kişiler gibi anlaşılan sınıfların erimesi düşüncesini kendi hesabına yeniden ele alıp geldiği yere geri gönderebilir. Kısacası "sınıfsız bir sınıf mücadelesi"nin hem tarihsel hem yapısal varsayımını oluşturabilir.

Marx'ın Ötesinde Marx

Bir an için Marksizm'in, sınıf mücadelesinin "iktisadi" bir yorumuyla "siyasal" bir yorumu arasındaki salınımına geri dönelim. Her ikisi de tarihsel karmaşıklığın indirgenmesidir. Her biri diğerinin doğruluğunu göstermesine kısmen de olsa olanak tanıdığından, sembolleri günümüzde oldukça iyi tanınmaktadır.

Komünist gelenek (Lenin'den Gramsci'ye, Mao'ya, Althusser'e, vb.), "ortodoks" Marksizm'in ekonomist evrimciliğinin, işçi sınıfını temsil eden örgütlerin, devlet aygıtları sistemiyle bütünleşmesine (ya da Gramsci'nin deyimiyle burjuva hegemonyasına boyun eğmelerine) bağlı olarak, devletin,

sömürü ilişkilerinin yeniden üretiminde oynadığı rolü doğru değerlendirmediğini ortaya çıkarmıştır. Diğer yandan emperyalizm çözümlemesi aracılığıyla bu bütünleşmeyi uluslararası işbölümünün sonucu olan, sömürülenlerin bölünmesine bağlamıştır. Fakat bu eleştiri, "iktidarın ele geçirilmesi"nin ve "siyasetin önceliği"nin iradeci kullanımıyla, bizzat sınıfın yerini almış bir yönetici tek parti tekelinin, üretimcilik ve milliyetçiliğin birleştiğinin görüldüğü ülkelerde, sosyal demokrat işçi hareketinin geliştiği ülkelerdekinden daha az demokratik devlet aygıtlarının yeniden kurulmasına varmıştır.

Bu olguları, ("totalitarizm" kuramlarının tersine) hiçbir önceden varolmuş mantıktan çıkarsamıyorum; fakat Marx'ın öğretisinin güçlükleriyle karşılaştırılmalarından bazı dersler çıkarmak isterim. Negri'nin güzel deyimini kendi amaçlarım için ödünç alarak, bu karşılaştırmanın bize Marx'ın kavramlarını "Marx'ın ötesine" taşıma olanağını nasıl sağlayabileceğini göstermeye çalışacağım.

Marx'ta iktisat ve siyaset temsillerinin ikircilliği onun gerçekleştirdiği kopuşu gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır. Bu ikircillik bir anlamda, bu kopuşun bedelinden başka bir şey değildir. Marx emek ilişkileri alanının "özel" bir alan olmayıp modern toplumdaki siyasal biçimlerin doğrudan kurucularından biri olduğunun farkına varırken, siyasal alanı hukukun, gücün ve "kamu"oyunun alanı sayan liberal temsilden kesin bir kopuş gerçekleştirmekle kalmıyordu. Aynı zamanda, devletin geri döndürülemez olduğu görünen toplumsal dönüşümünü öngörüyordu. Ayrıca üretimin uzlaşmazlığını —ister otoriter ister sözleşmeye dayalı yollarla olsun— ortadan kaldırmanın ya da kapitalizmde toplumsal güçler arasında bir "iktidar paylaşımına", sabit bir çıkarlar dengesine varmanın olanaksız olduğunu gösterirken, devletin, esas olarak "özgür ve eşit" bireyler topluluğu kurma iddiasını hiçe indirgiyordu; özellikle de ulusal devletinkini. Bu noktada, 19. ve 20. yüzyıldaki tüm "sosyal devlet"lerin (buna sosyalist devletler de dahil) yalnızca birer ulusal devlet değil, birer milliyetçi devlet olduklarını unutmayalım.

Bu anlamda Marx, toplumsal gruplarla bireyleri birbirine bağlayanın ortak bir üstün fayda ya da hukuksal bir düzen değil, sürekli gelişme halinde olan bir çatışma olduğunu savunan gizemli düşünceye tarihsel bir temel kazandırıyordu. İşte bu nedenle, özellikle ve hatta "iktisadi" kavramlar olarak sınıf mücadelesi ve bizzat sınıflar her zaman için son derece siyasal kavramlar olmuştur; fakat potansiyel olarak, resmi siyaset

kavramının yeni baştan kalıba dökülmesini ifade etmiştir. "Ortodoks" evrimcilik ve ekonomizm kadar, sınıf mücadelesi kavramının örgütlenme teknikleri ve devlet diktatörlükleri için klişeleşmiş bir kılıf olup çıktığı devrimci devletçiliğin de örttüğü ve az çok bütünüyle feshettiği işte bu kopuş ve yeniden kalıba dökmedir. Bizi, sınıf kimlikleri, örgütlenme görüngüleri ve devletin dönüşümleri arasında tarihsel olarak süren ilişkiyi daha yakından incelemeye mecbur eden de budur.

Başlangıç olarak, 19. ve 20. yüzyılda görece özerk bir "proleter" kimliği olarak görünen şeyin nesnel bir ideolojik etki olarak anlaşılması gerektiğini söyleyeceğim. Bir ideolojik etki bir "mit" değildir ya da en azından ona indirgenemez (özellikle de bu "mitin gerçekliğinin" bireycilik olması demek değildir: Bireyciliğin kendisi başlı başına pazar iktisadına ve modern devlete organik olarak bağlı bir ideolojik etkidir). Kendi kendini "işçi sınıfı" olarak tanımlayan ve tanıtan bir gücün siyasal sahnede varlığını —müdahalesi, birleşmesi ve bölünmesindeki kesintiler ne olursa olsun— bir mite indirgemek de mümkün değildir. Bu varlık olmadan, toplumsal sorunun devamı ve devletin dönüşümündeki rolü anlaşılmaz kalırdı.

Buna karşın tarihçilerin çalışmalarının bize gösterdiği şey bu ideolojik etkinin kendiliğinden, otomatik, değişmez hiçbir yanı olmadığıdır. Bu etki, sadece "yaşam koşulları"nın, "çalışma koşulları"nın "iktisadi konjonktürlerin" değil, ulusal siyasetin devlet çerçevesinde aldığı biçimlerin de (örneğin bütün yurttaşlara oy hakkı, ulusal birlik, savaşlar, eğitim ve dinde laiklik sorunları vb.) devreye girdiği, işçi pratikleriyle örgütlenme biçimlerinin sürekli bir diyalektiğinden ileri gelir. Kısaca bu, göreli olarak bireyleşmiş bir sınıfın ancak bir kurumlar ağı içinde tüm diğer sınıflarla kurduğu bağ sonucu oluştuğu, sürekli olarak üst-belirlenen bir diyalektiktir.

Bakış açısını böyle tersine çevirmek, tarihsel olarak yüzeyde gözlenebilenlere uygun olarak, "işçi sınıfının" az çok homojen bir sosyolojik durum temelinde değil sadece bir işçi hareketinin olduğu yerde varolduğunu kabul etmek demektir. Ve üstelik, işçi hareketinin ancak işçi örgütlerinin (partilerin, sendikaların, sendikalar birliğinin, kooperatiflerin) olduğu yerde varolduğunu kabul etmektir.

İşte işler bu noktada karışık ve ilginç hale gelmektedir. Nitekim tersine bir indirgemecilikle, tam da idealleştirilmiş "özne sınıf tasvirinin temelinde yatan bir indirgemecilikle işçi hareketini giderek işçi örgütleriyle ve —göreli de olsa— sınıfsal birliği işçi hareketiyle özdeşleştirmeyelim. Bu üç terim arasında her zaman kaçınılmaz olarak uyuşmazlık olmuştur. Sınıf

mücadelesinin gerçek, toplumsal ve siyasal tarihini yapan çelişkileri üreten budur. Böylece işçi örgütleri (özellikle de siyasal sınıf partileri) hiçbir zaman işçi hareketinin bütününü "temsil etmemiş" oldukları gibi, onunla dönem dönem çelişmek durumunda da kalmışlardır: hem temsil etme yetkileri Sanayi Devrimi'nin belli bir aşamasında merkezi konuma yerleşmiş bazı "kolektif emekçi" kesimlerinin idealleştirilmesi üzerine kurulduğu için, hem de devletle siyasal bir uzlaşma biçimine tekabül ettiği için. Öyle ki her zaman, işçi hareketinin kendisini mevcut örgütlenme biçimlerine ve pratiklerine karşı yeniden kurması gereken bir an gelmiştir. İşte bu yüzden "kendiliğindencilik" ve "disiplin"in klasik ve her zaman yeniden ortaya çıkan ikilemleri, ideolojik çatışmalar (reformizm ve devrimci kopuş), bölünmeler, tesadüfleri değil, bu ilişkinin tözünü temsil etmektedir.

Aynı şekilde işçi hareketi hiçbir zaman fabrikanın, ailenin, meskenin, etnik dayanışmaların, vb. işçi alanında göründükleri şekliyle yaşama ve çalışma koşullarına bağlı sınıfsal pratiklerin (bunları işçiye özgü toplumsallaşma biçimleri olarak adlandırabiliriz) bütününü ifade etmedi ve bunları bünyesine almadı. Bunun nedeni bilincin gelişmemişliği değil, sömürünün onlara uyguladığı baskının (bu sömürünün biçimlerindeki çeşitlilik bir yana) şiddeti ne olursa olsun, proleterleşmiş bireyleri ayırt eden yaşam ve söylem biçimlerinin, çıkarların yok edilmez çeşitliliğidir. Buna karşılık her seferinde onlara hareketle (grevler, hak arayışları, başkaldırılar) ve örgütlerle birleşme kapasitelerini sağlamış olan, tam da bu sınıf pratikleridir — mesleki alışkanlıklar, toplu direniş stratejileri, kültürel sembollerdir.

Daha ileri gidelim. Göreli tarihsel sürekliliği içinde "sınıfı" yapan pratikler, hareketler, örgütler arasında sürekli uyuşmazlık olduğu gibi bu terimlerin her birinde temel bir katışıklık da vardır. Uvriyerist bir ideoloji geliştirse bile, hiçbir sınıf örgütü (özellikle de hiçbir kitle partisi) hiçbir zaman katıksız bir işçi örgütü olmamıştır. Tersine her zaman bazı "öncü" işçi kesimleriyle, ister dışarıdan toplanan, ister "organik aydınlar" gibi kısmen içeriden çıkan aydın gruplarının karşılaşması ve az çok çatışmalı bir şekilde kaynaşmalarıyla kurulmuştur. Aynı şekilde, çok belirgin bir proleter niteliğe büründüğü zaman bile, hiçbir önemli toplumsal hareket hiçbir zaman sadece ve sadece anti-kapitalist hedeflerin ve hak iddialarının üzerine oturmamıştır; her zaman için anti-kapitalist hedeflerle demokratik ya da ulusal, ya da pasifist veya geniş anlamda kültürel hedeflerin birleşimi

üzerine kurulmuştur. Aynı şekilde sınıf pratiklerine, direnişe ve toplumsal ütopyaya bağlı temel dayanışmalar, tarihsel ana ve ortama bağlı olarak, her zaman için hem mesleki dayanışmalar hem de kuşak, cinsiyet, milliyet, kentsel ya da kırsal çevre, askeri mücadele, vb., dayanışmaları olmuştur (1914'ten sonra Avrupa'daki işçi hareketi biçimlerini "eski tüfeklerin" deneyimi olmadan anlamak mümkün değildir).

Bu anlamda tarihin bize gösterdiği şudur: Toplumsal ilişkiler kendi üzerlerine kapanmış sınıflar *arasında* kurulmazlar; sınıfları —işçi sınıfı da dahil— *katederler.* Ya da: *Sınıf mücadelesi sınıfların kendi içlerinde cereyan eder.* Fakat şunu da gösterir: Devlet sınıfların oluşmasında kurumlarıyla, aracılık ve idare işlevleriyle, düşünceleri ve söylemleriyle zaten hep vardı.

Bu öncelikle "burjuvazi" için geçerlidir ve klasik Marksizm'in tökezlediği nokta tam da burasıdır. Devlet aygıtını, "sivil toplumun" dışında bir "makina" ya da bir organizma olarak kavrayışı —ki bu, kimi zaman egemen sınıfın hizmetinde tarafsız bir araç olarak kimi zaman asalak bir bürokrasi olarak anlaşılır—, liberal ideolojiden miras kalan ve genel fayda düşüncesine karşı sadece tersine çevrilmiş olan bu kavrayış, devletin kurucu rolünü düşünmesini engellemiştir.

Bana kalırsa, her "burjuvazinin" tam anlamıyla bir *devlet burjuvazisi* olduğu savunulabilir. Bunun anlamı burjuva sınıfının devlet iktidarını, kendisini iktisadi anlamda egemen sınıf olarak kurduktan *sonra* ele geçirmediği, tam tersine devlet aygıtını geliştirdiği, kullandığı ve kontrol ettiği ölçüde ve bunu yapabilmek için de dönüşerek ve çeşitlenerek (ya da devletin işleyişini sağlayan toplumsal gruplarla; askerlerle, entelektüellerle kaynaşarak) iktisadi (ve toplumsal, kültürel) anlamda egemen olduğudur. Bu son noktasına kadar götürülmüş bir Gramsci'vari hegemonya düşüncesinin olası anlamlarından biridir. O halde, dar anlamda *"kapitalist sınıf* yoktur; görünürde "temel toplumsal ilişkinin" dışında olan *diğer* toplumsal gruplarla —aydınlar, memurlar, kadrolular, toprak sahipleriyle— belli bir eğilimin sonucu olarak birleştikleri takdirde bir sınıf oluşturan farklı tipte *kapitalistler* vardır (sanayiciler, tüccarlar, para babaları, rantiyeler, vb.). Modern siyasal tarihin önemli bir kısmı bu "birleşme"nin değişkenliklerini yansıtır. Bu, burjuvazinin sermayenin varoluşundan ya da kapitalist girişimcilerden bağımsız olarak kurulduğu anlamına gelmez. Bunun anlamı bizzat kapitalistlerin sömürülebilir bir el emeğinden yararlanmak için sağlamak zorunda oldukları "toplumsal" işlevlerin yerine getirilmesinin,

birliklerinin, çıkar çatışmalarının uzlaştırılmasının devletin sürekli arabuluculuğu olmaksızın olanaksız olacağıdır (buna göre eğer bizzat kendileri devletin "idarecileri"ne dönüşemeselerdi ve devletin kullanımı ve idaresi için, kapitalist olmayan burjuvalarla birleşemeselerdi —ki bunu her zaman yapamazlar— bu yine olanaksız olurdu).

Son noktada, tarihsel bir burjuvazi, kendi dönüşümü pahasına (bu şiddetli bir dönüşüm de olabilir), dönemsel olarak yeni devlet biçimleri icat eden bir burjuvazidir. Mali kârla girişimcilik işlevinin çelişkileri böylelikle, ancak "Keynesçi" devlet yoluyla düzene koyulabilmiştir. Ve yine aynı devlet, emek gücünün yeniden üretimi üzerindeki burjuva hegemonyasının 19. yüzyılın paternalizmi'nden 20. yüzyılın sosyal politikalarına geçmesine izin veren "yapısal biçimleri" (Aglietta) sağlamıştır. Burjuva sınıfı içindeki güç, prestij, hayat tarzı ve muazzam gelir eşitsizliklerinin, ya da mali mülkiyet ile iktisadi ve teknik idare ("teknik yapı" denen şey) arasındaki bölünmenin, ya da özel mülkiyet ve kamu mülkiyeti dalgalanmalarının, eğer siyasal alan en azından düzenleme işlevlerini gerçekten üstleniyorsa, egemen sınıf içinde ara sıra ikincil çelişkilere yol açmasını, fakat kendi yapısını nadiren tehlikeye sokmasını bu yolla daha iyi açıklayabiliriz.

Fakat burjuvazi için geçerli olan, bir başka biçimde ve Marksist Ortodoksluk açısından daha paradoksal da olsa, sömürülen sınıf için de geçerlidir. O da "devlettedir", meğer ki devletin "onda" olduğunu düşünmek tercih edilsin. Proterleşmenin Marx tarafından çözümlenen üç görünümünün bir kapitalist oluşumda belli bir eğilim yönünde varolduğu her zaman düşünülebilir ama modern çağın başlangıcından itibaren ("ilk birikim" döneminde) devletin arabuluculuğu olmaksızın kendi aralarında eklemlenememişlerdir. Bu, sadece toplumsal düzene "ceberrut devlet"in ya da "baskıcı aygıt"ın verdiği bir dış güvence anlamında değil, çatışmak bir iç arabuluculuk anlamındadır. Gerçekte bu arabuluculuk proleterleşmenin tüm anları için istenir (ücret normlarının ve işhukukunun saptanması, işgücü ihracı ve ithali politikaları, dolayısıyla işçi sınıfının yerleştirilme ve harekete geçirilme politikaları); özellikle de belli bir anda, karşılıklı evrimlerini eklemlemek için istenir (emek piyasasının, işsizliğin, sosyal güvenliğin, sağlığın, eğitim ve mesleki formasyonun yönetimi; bunlar olmadan sürekli olarak yeniden üretilip pazara getirilen "meta emek gücü" olamazdı). Devlet olmasaydı emek gücü bir meta olamazdı. Ve aynı zamanda emek gücünün meta konumuna indirgenemezliği — ister

başkaldırıyla ister krizle, ister bu ikisinin birleşmesiyle kendini göstersin— devleti sürekli olarak kendini dönüştürmeye zorlamaktadır.

Başlangıçtan beri varolan bu müdahaleler sosyal devletin gelişimiyle yalnızca daha organik, bürokratikleşmiş, nüfus akışlarının, mali akışların ve mal akışlarının en azından ulusal ölçekte eklemlenmeye çalışıldığı planlamalarla bütünleşmiş bir biçime bürünmüştür. Fakat bu arada sosyal devlet ve içerdiği toplumsal ilişkiler sistemi, sınıf mücadeleleri için ve birleşik iktisadi ve siyasal "kriz" etkileri için doğrudan bir zemin ve koz halini almıştır. Bu, üretim ilişkilerinin devletleştirilmesi (Henri Lefebvre buna "devletsel üretim tarzı" diyecek kadar ileri gidiyor), ücret ilişkisinin diğer dönüşümleriyle birleştiği oranda böyledir. Bu dönüşümler şunlardır: ücretliliğin biçimsel olarak toplumsal işlevlerin büyük çoğunluğuna yayılması; mesleki yönlendirmenin, eğitimsel yönlendirme karşısında giderek daha doğrudan bağımlı hale gelmesi (ve bunun sonucunda okul kurumunun sınıfsal eşitsizliklerin sadece yeniden üreticisi değil, bu eşitsizliklerin üreticisi olduğu gerçeği); doğrudan (bireysel, "işe" ve "niteliklere" göre) ücretin belli bir eğilim doğrultusunda dolaylı (kolektif, daha doğrusu "ihtiyaca" ve "statü"ye göre toplu olarak belirlenen) ücrete dönüşmesi; nihayet "üretici olmayan işlerin" (hizmetler, ticaret, bilimsel araştırma, daimi eğitim, ileşitim, vb.) mekanikleşmesi ve küçük parçalara ayrılmasıdır — ki bu da, üretici olmayan işlerin genelleşmiş bir iktisat çerçevesinde devletin ya da özel sermayenin yatırdığı değerlerin değer kazanması sürecine dönüşmesine olanak sağlar. Tüm bu dönüşümler liberalizmin ölüm fermanını —daha doğrusu ikinci ölüm fermanını— ve siyasal bir mite dönüşmesini imzalamaktadır, çünkü devletleştirme ve metalaştırma birbirinden kesinlikle ayrılmaz hale gelmiştir.

Ancak, kesinleştirilmeye çalışılabilecek olan bu tanım bariz bir kusur taşımaktadır: hiç de önemsiz olmayan, eğer giderilmezse tüm çözümlemeyi ve hele bundan siyasal sonuçlar çıkarma çabalarının tümünü boşa çıkaracak bir "unutkanlık". Ben, örtük bir biçimde kendimi ulusal bir çerçeve içine yerleştirdim (belirtmek gerekir ki, bizzat Marx "toplumsal oluşum"dan söz ederken hemen her zaman aynı şeyi yapıyordu), sınıf mücadelelerinin ve sınıfların yapılışının zeminini ulusal bir alan olarak kabul ettim. Ya da daha doğrusu, kapitalist toplumsal ilişkilerin ulusal çerçeveye (ulus-devlet çerçevesine) ve bir dünya çerçevesine aynı anda yayıldıkları gerçeğini etkisizleştirdim.

Bu unutkanlığı nasıl telafi etmeli? Burada "uluslararası" üretim ilişkilerinden ya da iletişimden söz etmek yeterli olmayacaktır. Sınıf mücadelesi biçimlerinin bağlı olduğu iktisadi-siyasal süreçlerin başlangıçtan beri uluslarötesi niteliğini daha iyi ifade edecek bir kavrama ihtiyacımız var. Burada Braudel ve Wallerstein'ın kapitalist "dünya ekonomisi" kavramlarını —ulusal oluşumların dünya ekonomisinin yapısı tarafından tek yanlı şekilde belirlenmesi ve bunun tersi önyargısına varmadan— yineleyeceğim. Ve kendimi işin özüyle sınırlamak için önceki tabloya sadece iki düzeltme ekleyeceğim: Bunlar bana, klasik Marksizm'in pratikte (emperyalizm sorununu ortaya koyduğu zaman bile) ihmal ettiği, sınıfsal uzlaşmazlığın yapıcı çelişkilerini gösterme olanağını sağlayacaklar.

Kapitalizmde bir "dünya ekonomisi" görüldüğü andan itibaren sorun kaçınılmaz olarak bir dünya burjuvazisinin varolup olmadığını bilmek şeklinde ortaya çıkacaktır. Oysa burada bir ilk çelişki vardır: sadece, burjuvazinin dünya ölçeğinde, az çok ulusal aidiyetlerle çakışan çıkar çalışmalarıyla daima bölünecek oluşu anlamında değil —ne de olsa ulusal burjuvazinin içinde de sürekli çıkar çatışmaları vardır— çok daha güçlü bir anlamda.

Modern kapitalizmin başlangıcından bu yana değer birikimi alanı her zaman dünya çapında bir alan olmuştur. Braudel parasal kâr iktisadının, (Marx'ın ortaya koyduğu gibi) yalnızca "tarih-öncesi" ve "ilk birikim" evrelerinde değil, tüm gelişimi boyunca, uluslar arasında ya da daha ziyade farklı üretim tarzları ve uygarlıklar arasında bir para ve meta dolaşımını önceden varsaydığını gösterdi. Özgül toplumsal gruplarca taşınan, yavaş yavaş yoğunlaşan bu dolaşım, giderek artan "ürünlere" ve "ihtiyaçlara" tekabül eden üretim merkezlerinin uzmanlaşmasını belirlemektedir. Wallerstein bu dolaşımın üretimin tüm kollarını, ister merkezin ücretlilik ilişkilerinde olsun, ister çevrenin kapitalist ama ücretli olmayan ilişkilerinde olsun nasıl içinde erittiğinin ayrıntılı tarihini yazmaya başladı. Bu süreç pazar ekonomilerinin pazar ekonomisi olmayanları, merkezin çevreyi şiddetle egemenliği altına almasını içerir. Ve ulus-devletler bu çerçevede sabit kişilikler olmuştur; aralarından en eskileri de yeni siyasal-iktisadi merkezlerin ortaya çıkmasına engel teşkil etmiştir. Bu anlamda, tüm üretimin ancak Sanayi Devrimi'nden sonra dünya pazarı için örgütlenmesine rağmen, emperyalizmin kapitalizmin çağdaşı olduğu söylenebilir. Bu durumda kapitalistlerin toplumsal işlevinde belli bir eğilimin sonucu bir tersine dönüş gözlemlenmektedir. Kapitalistler başlangıçta

"uluslarötesi" bir grup oluşturuyorlardı (mali kapitalistler ya da ezen ve ezilen uluslar arasındaki aracılar hep öyle kalacaklardır). Kendilerini dünya ölçeğinde kabul ettirenlerin, uzun vadede, etraflarında başka "burjuva" grupları toplamayı, devletin gücünü kontrol etmeyi ve milliyetçiliği ortaya çıkarmayı başaranlar olduğunu söyleyebiliriz — eğer bunun tersi değilse; yani devlet, dünya çapındaki siyasal mücadele arenasındaki yerini koruyabilmek amacıyla kapitalist bir burjuvazinin oluşma sürecini kolaylaştırmıyorsa. Burjuvazinin iç toplumsal işlevleri ile dış rekabete girişi birbirini tamamlıyordu. Ancak (geçici olarak) varılan yerde, baştan beri varolan bir çelişkinin şiddetlenmesine tanık olunur. Büyük işletmeler çok uluslu hale gelir, bütün dünyada belli başlı sanayi süreçleri baş gösterir, işgücü göçleri yoğunlaşır: başka bir deyişle, dünya ölçeğine çıkan şimdi sadece dolaşımdaki sermaye değil, bizzat üretici sermayedir. Buna bağlı olarak mali dolaşım ve parasal yeniden üretim doğrudan dünya ölçeğinde gerçekleşir (borsaların, belli başlı bankaların birbirine bağlanması ve bilgisayar düzenine geçmesi sonucu yakında "reel zamanda", hatta "öne alınan" zamanda gerçekleşecektir).

Oysa ne tek dünya devleti ne de tek uluslararası para olabilir. Sermayenin uluslararasılaşması hiçbir birleşmiş toplumsal ve siyasal "hegemonya"ya yol açmaz; olsa olsa bazı ulusal burjuvazilerin kapitalistleri, devletleri, iktisat politikalarını ve iletişim ağlarını kendi stratejilerine bağımlı kılarak, devletin iktisadi ve askeri işlevleriyle her zaman önceden bütünleşerek kendilerine dünya çapında bir üstünlük sağlamaları gibi geleneksel bir girişime yol açar (buna daha önce "süpergüçler"in doğuşu denmişti ve ben başka bir yerde E. P. Thompson'a cevap olarak, bunu bir süper-emperyalizmin gelişmesi diye tanımlamaya çalışmıştım[1]). Bu stratejiler, ulus-devletin bazı özelliklerini büyük ölçekte yeniden yaratmak için (pratikteki tek örnek Avrupa'dır) yapılan çelişkili girişimlerden geçtikleri zaman da dahil, katıksız bir şekilde ulusaldırlar. Çağın belirleyici özelliği olan fakat çok yeni biçimlenmiş ulus-devletin tekelinden az çok bütünüyle kaçan siyasal biçimlerin doğusuyla aynı şey değildirler.

Burjuvazinin toplumsal (ya da hegemonyacı) işlevleri en azından şu anki biçimleriyle, ulusal ya da yarı-ulusal kurumlara bağlıdır. Eski paternalizm yapılarının modern eşdeğerleri (örneğin uluslararası özel ya da kamusal insani kurumların etkinliği) himayeci devletin üstlendiği toplumsal çatışmaların düzene sokulması işlevinin ancak çok küçük bir kısmını yapmaktadır. Aynı şekilde "uluslarüstü" kurumların çoğalmasına rağmen

parasal ve demografik akışların planlanması da dünya ölçeğinde örgütlenip uygulanamaz. O halde öyle görünüyor ki, en azından eğilim olarak, sermayenin uluslararasılaşması daha üst bir bütünleşme düzeyine değil, burjuvazilerin göreli ayrışmasına yol açmaktadır. Azgelişmiş ülkelerin ve "yeni sanayi ülkeleri"nin kapitalist sınıfları artık bir iç pazarın ya da sömürgeci ve himayeci bir devletin kanatları altında "toplumsal", "hegemonyacı" burjuvaziler halinde örgütlenemezler. "Eski sanayi ülkeleri"nin kapitalist sınıfları —en güçlüleri bile— toplumsal çatışmaları dünya ölçeğinde düzene sokamazlar. Sosyalist ülkelerin devlet burjuvazilerine gelince, onlar ekonomilerinin dünya pazarıyla yavaş yavaş bütünleşmesi ve süper-emperyalizm dinamiğiyle "modernleşmek", yani tam olarak kapitalist sınıflara dönüşmek zorunda kalmışlardır: fakat tam da bu yüzden hegemonyaları (ister baskıcı ister ideolojik olsun — ki pratikte, devrimci olayın onlara verdiği meşruiyet derecesine göre bu ikisinin bir bileşimidir) ve birlikleri tehdit altına girmektedir.

Burada ikinci bir düzeltme yapmak gerekir. Sermayenin uluslararasılaşması, baştan beri, indirgenemez bir tahakküm ve sömürü stratejileri çokluğuyla bir arada bulunmaktadır. Hegemonya biçimleri doğrudan buna bağlıdır. Sartre gibi konuşursak, her tarihsel burjuvazinin geliştirdiği sömürü biçimlerince, onları "yaptığı" ölçüde ve yaptığından daha fazla, "yapıldığını" söyleriz. Çünkü her sömürü stratejisi tekniklerin, finansmanların, artık emek üzerindeki baskıların belli bir üretici birleşimine bağlı olan bir iktisadi politikayla, nüfusun kurumsal kontrolü ve idaresi için bir sosyal politikanın eklemlenmesini temsil eder. Fakat kapitalizmin gelişimi sömürü tarzlarının başlangıçtaki çeşitliliğini yok etmez: Tersine sürekli olarak, bir şekilde ona "yeni tip" işletmeler ve yeni teknolojik üstyapılar ekleyerek artırır. Başka bir yerde, diğerlerinden sonra (R. Linhart) öne sürdüğüm gibi, kapitalist üretim sürecine özelliğini veren basit sömürü değil, aşırı-sömürüye olan sürekli eğilimidir. Bu eğilim olmazsa kâr oranlarının bir eğilim olarak düşüşünün (ya da verili bir üretici birleşiminin "azalan randımanının" yani artan sömürü maliyetlerinin) önüne geçmek mümkün olmaz. Fakat aşırı-sömürü, bizzat sömürünün rasyonel örgütlenişiyle her yerde tamamen bağdaşmaz. Örneğin emekçi kitlelerinin çok düşük bir yaşam ve nitelik düzeyinde tutulmasını ya da başka yerlerde emek gücünün yeniden üretiminin ve kullanımının (apartheid olayında olduğu gibi yurttaşlığın kayıtsız şartsız inkâr edilişi söz konusu değilse)

organik koşulları haline gelmiş olan toplumsal hukukun ve demokratik hakların yokluğunu içeriyorsa bağdaşmaz.

İşte bu nedenle dünya ekonomisinde (oynak) merkez ve çevre ayrımı, sömürü stratejilerinin coğrafi ve siyasal-kültürel bir dağılımına da tekabül etmektedir. Eşitsizliklerin sadece yavaş yavaş yitmeye mahkûm bir gecikmeyi temsil edeceklerini öne süren gelişme yanılsamalarının tersine, dünya ekonomisinde sermayenin değer kazanması pratikte tüm tarihsel sömürü biçimlerinin aynı zamanda kullanılmasını içerir. En "arkaik" olanlardan (Fas ya da Türk halılarının imalatında kullanılan ücretsiz çocuk emeği) en "modernlerine" (iletişim sanayiinde görevlerin yeniden düzenlenmesi), en şiddetlisinden (Brezilya'da şeker kamışı tarlalarında tarımsal gündelikçilik) en uygarına kadar (toplu sözleşme, sermaye payı, devlet sendikacılığı, vb.) tüm biçimleri içerir. Genelde, birbirleriyle (kültürel, siyasal, teknik olarak) bağdaşmaz olan bu biçimler ayrı kalmalıdır. Ya da daha doğrusu birbirinin çağdaşı olmayan toplumsal blokların tehlikeli bir biçimde karşı karşıya geldikleri "ikili toplumlar"ın oluşmasını önlemek için mümkün olduğu kadar ayrı kalmalıydılar. Burada Wallerstein'ın terime verdiği anlamı biraz kaydırarak, "yarı-çevre"nin birbirinin çağdaşı olmayan sömürü biçimlerinin aynı devletin alanı içinde konjonktürel olarak karşılaşmalarına tekabül ettiği öne sürülebilir; Böyle bir konjonktür uzun (asırlar boyu) sürebilir: fakat her zaman istikrarsızdır (belki de bu nedenle yarı-çevre geleneksel olarak siyaset diye adlandırdığımız şeyin seçim yeridir).

Fakat bu durum —ulusal sosyal devletler halini almış "eski" ulus-devletlerde bile— emek gücü göçleri, sermaye aktarımları ve işsizlik ihracı politikalarının etkisiyle genelleşmekte değil midir? Oysa ikili toplumların aynı zamanda "ikili" proletaryaları vardır: Adeta klasik anlamda proletaryaları yoktur. Claude Meillassoux gibi Güney Afrika apartheid'inin genel durumun paradigmasını temsil ettiğini düşünenlerin çözümlemelerine katılsak da katılmasak da, kabul etmeliyiz ki sömürü tarzlarıyla stratejilerinin çokluğu, emek gücünün iki yeniden üretim tarzı arasında görülen dünya çapındaki büyük bölünmeyle en azından eğilim olarak kesişir. Bu tarzlardan biri kapitalist üretim tarzıyla bütünleşmiştir; kitlesel tüketimden, yaygın eğitimden, çeşitli dolaylı ücret biçimlerinden, oturmamış ve eksik de olsa işsizlik sigortasından geçer (gerçekte tüm bu özellikler kurumsal fakat değişmez olmayan güç ilişkilerine bağlıdır). Diğeriyse yeniden üretimi (özellikle de "kuşakların yeniden üretimini")

tamamen ya da kısmen, kapitalizm-öncesi üretim tarzlarına (ya da daha iyisi: kapitalizmin bastırdığı ve yapılarını bozduğu, ücretli olmayan üretim tarzlarına) bırakır; "mutlak nüfus-fazlası", emek gücünün yıkıcı sömürülmesi ve ırk ayrımı görüngüleriyle doğrudan bağıntılıdır.

Günümüzde bu iki tarz, büyük ölçüde, aynı ulusal oluşumlar içinde mevcuttur. Sınır çizgisi kesin olarak saptanmamıştır. Bir taraftan "yeni yoksulluk" yaygınlaşır, diğer taraftan "hak eşitliği" talepleri ortaya çıkar. Ne var ki eğilim olarak bu proletaryalardan biri diğerinin sömürüsü yoluyla yeniden üretilmektedir (bu, ilkinin kendisinin de ezilmesine engel değildir). İşçi sınıfının bir yeniden oluşumuna yol açmaktan çok uzak olan iktisadi kriz evresi (krizin kimin için ve hangi anlamda varolduğunu yeniden sorgulamak uygun olacaktır) proleterleşmenin farklı görünümlerini coğrafi, fakat aynı zamanda etnik, cinsel ve kuşaklararası engellerle çok daha kesin olarak ayırmaya dek varacaktır. Öyleyse sınıf mücadelesinin gerçek savaş alanının dünya ekonomisi olmasına karşın dünya proletaryası ("düşüncede" olan hariç) yoktur, hele dünya burjuvazisi hiç yoktur.

Konuyu toparlamayı ve şimdilik bir sonuca bağlamayı deneyelim. Çizmiş olduğum tablo Marksistler'in uzun bir süreden beri tüm engellere karşı koruduklarından çok daha karmaşıktır. Yalınlaştırma programı Marksist tarih görüşünün (teleolojisinin) içinde olduğu ölçüde böylesi bir tablonun Marksist olmadığı, hatta Marksizmi yürürlükten kaldırdığı söylenebilir. Bununla beraber, bu programın, Marx'ta her yerde hazır ve nazır olmasına rağmen (o bu programdan hiç vazgeçmemiştir), olayların sadece bir yanını temsil ettiğini de gördük. Altmışlı ve yetmişli yıllarda "tarihselci" Marksizm ile "yapısalcı" Marksizm arasındaki ateşli tartışmaları hatırlayanlara, burada belirleyici alternatifin yapıyla tarihi zıtlaştıran değil, ister öznelci ister nesnelci olsun teleolojiyle yapısal tarihi zıtlaştıran alternatif olduğunu düşündürmek isterim. Bu nedenle, tarihte daha etkili bir tutunma noktası edinebilmek için, başlangıçtaki Marksizm'in yapısal kavramlarından en azından birkaçını kullanmaya ve sonuçlarını göstermeye çalıştım.

Bu tabloda klasik Marksizm temel bir noktada düzeltilmiştir. Toplumsal sınıfların sabit ayrılığı yoktur — eğilim olarak bile; uzlaşmazlık düşüncesini "iki düşman taraf gibi askeri ve dinsel bir metafordan (dolayısıyla "iç savaş" ya da "konsensüs" alternatifinden de) kurtarmak gerekmektedir. Sınıf mücadelesi, ister temsiller düzeyinde olsun, ister fiziksel olarak, özellikle de dinsel ya da etnik çatışmayla üst-belirlendiğinde

olsun, ister devletler arası savaşla birleştiğinde olsun, istisnai olarak bir iç savaş biçimini alır. Fakat çoğulluğu a priori olarak sınırlanamayan ve ondan daha az önemli olmayan başka biçimler de alır — çünkü daha önce açıkladığım gibi sınıf mücadelesinin tek "özü" yoktur (bu nedenle Gramsci'nin yine aynı metaforu taşıyan hareket savaşı ve konum savaşı ayrımını da doyurucu bulmuyorum). Sınıfların ne nesne ne de özne sıfatıyla toplumsal süper-bireylikler olmadıklarını ya da başka bir deyişle kast olmadıklarını kesin olarak kabul edelim. Sınıflar, yapısal ve tarihsel olarak en azından kısmen iç içe geçer, örtüşürler. Nasıl burjuvalaşmış proleterler kaçınılmaz olarak varsa, proleterleşmiş burjuvalar da vardır. O halde maddi bölünmeler olmadan bu örtüşme söz konusu olamaz. Başka bir deyişle görece homojen "sınıf kimlikleri", bir yazgının değil, konjonktürün sonucudur.

Ancak sınıfların bireyleşmesini konjonktüre, dolayısıyla da siyasetin olumsallığına bağlamanın uzlaşmazlığın ortadan kaldırılmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. "İki düşman taraf" metaforundan uzaklaşmakla (hiç kuşkusuz bu metafor, devlet ve sivil toplumun ayrı alanlar oluşturacakları düşüncesine, bir başka deyişle, iktisat ve siyaset arasında yaptığı devrimci kısa devreye rağmen Marx'ın düşüncesindeki liberalizm etkisine sıkı sıkıya bağlıdır) toplumsal bir bütünsellik, basit bir "katmanlaşma" ya da "yaygın hareketlilik" metaforuna yaklaşmış olmuyoruz. Proleterleşmenin kısmen çelişkili, kısmen bağımsız süreçler arasında patlak vermesi proleterleşmeyi yürürlükten kaldırmaz. Modern toplumların yurttaşları görevlerin zahmetliliği karşısında, özerklik ve bağımsızlık, yaşam güvenliği ve ölüm haysiyeti, tüketim ve eğitim (dolayısıyla bilgi) karşısında her zamankinden daha az eşit bir durumda bulunmaktadırlar. İster yönetim, ister iktisadi aygıt, uluslarası ilişkiler ya da savaş ve barış söz konusu olsun karar ve iktidar alanında kolektif eşitsizlikle yurttaşlığın bu farklı "toplumsal" boyutları birbirine hiç bu kadar bağlı olmamıştı. Bütün bu eşitsizlikler dolaylı bir şekilde, değer biçiminin yayılmasına, birikimin "sonsuz" sürecine bağlıdır. Toplumsal çatışmanın devlet tarafından düzenlendiği bir çerçevede sınıf mücadelesi biçimlerinin bile kitlesel güçsüzlüğe çevriliş biçimine, siyasal yabancılaşmanın yeniden üretimine bağlıdır.

İşte çifte bağ olarak adlandırabileceğimiz şey budur: Metaların metaları ("maddi olmayanlar" da dahil) üretmesi ve devletsel toplumsallaştırma, bireysel ya da kolektif pratikleri kapsar; sömürüye karşı direniş, sömürünün yayılmasına yol açar; güvence ve özerklik talepleri, tahakkümü ve kolektif

güvensizliği besler (en azından "kriz" döneminde). Yine de bu döngünün yerinde gerçekleşmediği unutulmamalıdır; tersine kendi ürettiği, ulusal ve uluslararası düzene zarar verici, genelleşmiş iktisadın mantığına indirgenemez ve beklenmedik hareketlerin etkisiyle sürekli yer değiştirir. Dolayısıyla bir determinizm değildir. Siyasal biçim ne olursa olsun ne kitlesel çatışmaları ne de devrimleri dışlar.

Sonuç olarak "sınıfların kaybolması", kimlik ya da töz kayıpları, hem bir gerçek hem de bir yanılsamadır. Bir gerçektir, çünkü uzlaşmazlığın fiili olarak evrenselleşmesinin sonu, bir yandan işçi sınıfının öte yandan burjuva devletin yaklaşık bir yüzyıldır ulusal burjuvazileri ve proletaryaları görece birleştirdikleri yerel kurumsal biçimleri yıkarak, evrensel bir sınıf mitini geçersizleştirmeye varmıştır. Yine de bir yanılsamadır, çünkü sınıfların "tözsel" kimlikleri toplumsal aktörlerinin pratikleri karşısında bir sonuç olmaktan öteye gitmemiştir ve bu bakış açısıyla yeni hiçbir şey yoktur: o "sınıfları" kaybetmekle aslında hiçbir şey kaybetmedik. Bugünkü "kriz", sınıf mücadelesinin belirlenmiş pratiklerinin ve temsil biçimlerinin krizidir; bu haliyle önemli tarihsel sonuçları olabilir. Ancak uzlaşmazlığın kendisinin yok olması değildir; ya da sınıf mücadelesinin uzlaşmaz biçimleri dizisinin sonu değildir.

Bu krizin kuramsal yararı, belki de nihayet bize sömürüsüz bir topluma geçiş ya da kapitalizmden kopuş sorununu, kapitalist üretim tarzının sınırları sorunundan ayırma olanağı sağlayacak olmasıdır. Eğer öylesi "sınırlar" varsa —ki bu kuşku vericidir, çünkü gördüğümüz gibi emekçilerin toplumsal bütünleşme ve proleterleşme biçimlerinin, teknolojik buluşların ve artık emeğin yoğunlaştırılmasının diyalektiği kesintisizdir—, yalnızca sınıfsal ilişkinin kendisinin, yani iktisat-devlet karmaşığının istikrarsızlaşmasının sunacağı siyasal fırsatın sonucu olabilecek devrimci kopuşla doğrudan hiçbir ilgileri yoktur. Yine kim ve ne için "kriz" olduğunu bilmek sorunu ortaya konmalıdır.

Geçmişin devrimleri her zaman hem toplumsal eşitsizliklere hem yurttaşlık haklarının talep edilmesine, hem de ulus-devletin tarihsel değişkenliklerine yakından bağlı oldular. Modern devletin bir "cemaat" kurma iddiasıyla, farklı dışlama biçimlerinin gerçekliği arasındaki çelişkiden patlak verdiler. Daha önce gördüğümüz gibi Marx'ın iktisat ve siyaset eleştirisinin en derin ve en yıkıcı yanı, insan toplumlarını genel çıkarın üzerine değil, uzlaşmazlıkların düzene sokulması üzerine kurduğu gerçeğinden ibarettir. Hatırlattığım gibi Marx'ın antropolojisinin, emeği

insanın ve toplumsal ilişkilerin "özü" haline, uzlaşmazlığı tek başına belirleyen temel pratik haline getirdiği doğrudur. Özgürlüğü özel mülkiyetle özdeşleştiren liberal ideoloji, bu indirgeme olmadan radikal bir biçimde tartışma konusu edilemezdi. Bugün bundan kurtulmamız mümkün mü? Aksine, zaten sürekli bir biçimde yeni etkinliklere (geleneksel olarak "üretime" değil, "tüketime" bağlı olanlara da) girmek üzere çeşitlendikleri ve yayıldıkları bugünkü durumda, emeğin ve işbölümünün ortadan kalkacaklarını düşünebiliyor muyuz? Kesin olan şu ki, işbölümü diğer bölünmelerle karışmadan, kaçınılmaz olarak onlara uymaktadır; etkileri de ancak soyut olarak yalıtılabilir. "Etnik" çatışmalar da (daha doğrusu ırkçılığın etkileri) evrenseldir. Tıpkı, en azından bazı uygarlıklarda cinsel ayrım üzerine kurulu uzlaşmazlıkların olduğu gibi (ayrıca cinsel ayrım da, F. Duroux'nun çözümlemelerine bakacak olursak işçi sınıfı da dahil tüm toplumsal grupların kurum ve örgütlerinde vardır). Sınıf mücadelesi tüm toplumsal pratikleri kapsayan, ancak bu konuda tek olmayan belirleyici bir yapı olarak düşünülebilir ve düşünülmelidir. Daha doğrusu; kesinlikle tüm pratikleri kapsadığı ölçüde kaçınılmaz olarak diğer yapıların evrenselliğiyle iç içe girer. Üst-belirlenim, belirsizliğin eşanlamlısı olmadığı gibi evrensellik de tekliğin eşanlamlısı değildir.

İşte belki de Marksizm denen şeyden giderek sapma halindeyiz. Ancak uzlaşmazlığın evrenselliği tezini böyle biçimlendirmekle Marksist sorunsalda hiç olmadığı kadar kaçınılmaz olan şeyi de ortaya çıkarmış oluyoruz. Bana kalırsa bunun en iyi kanıtı günümüzde sınıf sorunuyla milliyetçiliğin eklemlenmesinin yeniden ortaya çıkış şeklidir. Milliyetçilik, popülist-otoriter biçimlerinde olduğu gibi liberal-demokrat biçimlerinde de, hem devlet planlamasıyla hem iktisadi bireycilikle, daha doğrusu ikisinin çeşitli birleşimleriyle tamamen bağdaşır görünmüştür. Milliyetçilik, özel ideolojilerle yaşam tarzlarını tek bir egemen ideolojide — kendini "ezilen" gruplara dayatmaya, iktisadi "yasaların" kopuş etkilerini siyasal olarak etkisizleştirmeye ve sürüp gitmeye muktedir bir ideolojide— birleştirmenin anahtarı olmuştur. O olmasaydı burjuvazi kendisini ne ekonomide ne de devlette oluşturabilirdi. O halde sistem çözümlemesi terminolojisiyle, ulusal ve milliyetçi devlet, modern tarihin "başlıca karmaşıklık indirgeyicisi" halini almıştır diyebiliriz. Milliyetçiliğin kendisini "bütünlüklü" bir dünya görüşü olarak kurma eğilimi buradan kaynaklanmaktadır (ve inkâr edilse bile, böylesi dünya görüşlerinin resmileştirildiği her yerdeki varlığı da buradan kaynaklanır). Ancak daha önce de söylediğim gibi, çeşitli yerlerde

("Avrupa"ya, "Batı" ya, "sosyalist topluluğa", "üçüncü dünya"ya vb. atıfta bulunarak) girişilen uluslarüstü milliyetçiliklerin aynı bütünlemeye varması pek az muhtemel görünür. Tersine, milliyetçilikle sürekli karşı karşıya gelerek gelişen sosyalist sınıf ve sınıf mücadelesi ideolojisinin sonunda tarihsel bir çevreye uyum etkisiyle onu taklit ettiğini saptamak gerekir. Böylece sosyalist ideoloji de sadece çeşitli toplumsal pratiklerin sentezinde, (etnik önvarsayımlarıyla) devlet ölçütü yerine sınıf ölçütünü (hatta sınıf kökeni ölçütünü) koyarak bu tür bir "karmaşıklık indirgeyicisi" halini almıştır (bu iki ölçütü "sınıf devleti" perspektifinde birleştirmeyi ummuştur). Günümüzdeki durumun belirsizliği şudur: Milliyetçiliğin krizinin, aşırı milliyetçiliğe ve onun yaygın yeniden üretimine varmaması için, sınıf mücadelesi davasının, toplumsal olanın temsili alanında kendi indirgenemez ötekisi olarak ortaya çıkması gerekir: Öyleyse sınıf ya da sınıf mücadelesi ideolojisinin, kendini hangi ad altında tanıtırsa tanıtsın, taklitten kurtularak özerkliğini kazanması gerekmektedir. "Marksizm nereye gidiyor?": Bütün içermeleriyle birlikte bu paradoksa karşı koymadığı sürece hiçbir yere.

---

* Bu makale ilk kez Hannah Arendt Siyasal Felsefe Sempozyumu'nda sunulmuştur, New School for Social Research, New York, 15-16 Nisan 1987. ~~Makalede atıfta bulunulan kaynaklar, sonda, s. 227'de verilmiştir.~~

1. E. Balibar, 1982

Kaynakça

Michel AGLIETTA, Régulation et crises du capitalisme, L'expérience des Etats-Unis, Calmann-Lévy, 1976.

Louis ALTHUSSER, Réponse â John Lewis, Maspero, 1973, (Türkçe çev. John Lewis'e Cevap, Birikim, 1978). Positions, Editions sociales, 1976.

Etienne BALIBAR, Cinq études de matérialisme historiaue, Maspero, 1974. Marx et sa critique de la politiaue (A. TOSEL ve C. LUPORINI ile birlikte), Maspero, 1979.

—"Classes" et "Lutte des classes" maddeleri, Dictionnaire critique du marxisme (yön. G. LABICA), PUF, 1982.

—"Sur le concept de la division du travail manuel et intellectuel", J. BELKHIR ve diğerleri, L'intellectuel, l'intelligentsia et les manuels içinde, Anthropos, 1983.

—"L'id"e d'une politique de classe chez Marx", Marx en perspective içinde (yay. B. CHAVANCE), Editions de l'EHESS, Paris, 1985.

"Apr"s l'autre Mai", *La Gauche, le pouvoir, le socialisme* içinde, Hommage â Nicos Poulantzas, PUF, Paris, 1983.

—"Longue marche pour la paix", E. P. THOMPSON ve diğerleri, *L'Exterminisme. Armement nucléaire et pacifisme* içinde, PUF, 1982.

Christian BAUDELOT, Roger ESTABLET, *L'Ecole capitaliste en France,* Maspero, 1971.

Christian BAUDELOT, Roger ESTABLET, Jacques TOISER, *Qui travaille pourqui?,* Maspero, 1979.

Daniel BERTAUX, *Destins personnels et structure de classe,* PUF, 1977.

Jacques BIDET, *Quefaire du Capital? Mat"riaux pour une refondation,* Meridiens-Klincksieck, 1985.

Pierre BOURDIEU, *La Reproductlon. Elements pour une théorie du systéme d'enseignement,* Ed. de Minuit, 1970.

Fernand BRAUDEL, *Civilisation matérielle. Économie et capitalisme, XV^{e}-XVIII^{e} siècles,* 3 cilt, Armand Colin, 1979; Türkçesi: *Maddi Uygarlık, Mübadele Oyunları, Ekonomi ve Kapitalizm XV.-XVII. Yüzyıllar*, cilt 2, İmge, Ankara, 2004.

Suzanne DE BRUNHOFF, *État et capital,* PUG-Maspero, 1976. *L'Heure du marché,* PUF, 1986.

Biagio DE GIOVANNI, *La teoriapolitica délie classi nel "Capitale",* De Donato, Bari, 1976.

Marcel DRACH, *La Crise dans les pays de l'Est,* La Découverte, 1984.

Françoise DUROUX, *La Famille des ouvriers: mythe ou politique?,* Lisansüstü Tezi, Paris-VII Universitesi, 1982.

Friedrich ENGELS (Karl KAUTSKY ile birlikte), "Notwendige und uberfliissige Gesellschaftsklassen" (1881), M.E.W Band 19, s. 287 ve devamı.

Roger ESTABLET, *L'École estelle rentable ?,* PUF, 1987.

François EWALD, *L'État-providence,* Grasset, 1986.

John FOSTER, *Class Struggle and the Industrial Revolution,* Methuen, Londra, 1977.

Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison,* Gallimard, 1975.

Michel FREYSSENET, *La Division capitaliste du travail,* Paris, Savelli, 1977.

Jean-Paul DE GAUDEMAR, *La Mobilisation générale,* Éditions du Champ urbain, Paris, 1979.

Paul GILROY, *There Ain't No Black in the Union Jack,* Hutchinson, Londra, 1987.

Eric HOBSBAWM, *Industry and Empire* (The Pélican Economie History of Britain, cilt: 3), Penguin Books, 1968, (Turkçe çev. *Devrim Çağı,* V Yayınları, 1989).

Ernesto LACLAU et Chantai MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Démocratie Politics,* Verso, Londra, 1985, Turkçe çev. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji,* İletişim Yayınları, 1992.

Henri LEFEBVRE, *De l'État,* cilt: 3, *Le Mode de production étatique,* UGE, 10/18, 1977.

Jacques LE GOFF, *Du silence à la parole. Droit du travail, société, Etat (1830-1985),* Calligrammes, Quimper, 1985. Robert L1NHART, *Le Sucre et la faim,* Éditions de Minuit, 1980.

Jean-François LYOTARD, *Le Différend,* Éditions de Minuit, 1983.

Karl MARX, *Le Capital, Livre 1,* 4. Almanca basımdan J.P.Lefèbvre'in yeni Fransızca çevirisi, Éditions sociales, 1983, (Türkçe çev. *Kapital,* c. I, Sol Yayınları, 3. Basım, 1986.

Claude MEILLASSOUX, *Femmes, greniers et capitaux,* Maspero, 1975.

Stanley MOORE, *Three Tactics, The Background in Marx,* Monthly Review Press, New York, 1963.

Jean-Louis MOYNOT, *Au milieu du gué, CGT, syndicalisme et démocratie déniasse,* PUF, 1982.

Antonio NEGRI, *La Classe ouvrière contre l'État,* Galilée, 1978.

Gérard NOIRIEL, *Longwy. Immigrés et prolétaires,* PUF, 1984. *Les ouvriers dans la société française,* Seuil, 1986.

Karl POLANYI, *La Grande Transformation* (1944), Fr. çev. Gallimard, 1983.

Nicos POULANTZAS, *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui,* Seuil, 1974.

Adam PRZEWORSKI, "Prolétariat into a class: The Process of Class Formation from Karl Kautsky's *The Class Struggle* to Récent Controversies", *Politics and Society,* cilt: 7, n° 4, 1977.

Peter SCHÖTTLER, *Naissance des Bourses du travail. Un appareil idéologique d'État à la fin du XIXe siècle,* PUF, 1985.

Gareth STEDMAN JONES, *Languages of Class,* Cambridge University Press, 1983.

Göran THERBORN, "L'analisi di classe nel mondo attuale: il marxismo come scienza sociale", *Storia del Marxismo,* IV, Einaudi, 1982.

Edward P. THOMPSON, "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Classes?", *Social History,* cilt: 3, nc 2, Mayıs 1978.

—*The Making of the English Working Class,* Pélican Books, 1968 (Fr. çev. Gallimard, 1988).

Alain TOURAINE, Michel WIEVIORKA, *Le Mouvement ouvrier,* Fayard, 1984.

—*Travail* (AEROT'nun dergisi, yön. Robert Linhart), 13 sayı çıktı (64, rue de la Folie-Méricourt, 75011 Paris).

Bruno TRENTIN, *Da sfruttati a produttori. Lotte operaie e sviluppo capitalistico dal miracolo economico alla crisi,* De Donato, Bari, 1977.

Michel VERRET, *L'Espace ouvrier (L'Ouvrier français,* I), Armand Colin, 1979.

Jean-Marie VINCENT, *Critique du travail. Le faire et l'agir,* PUF, 1987.

Immanuel WALLERSTEIN, *The Modern World-System, 2.* cilt, Académie Press, 1974 et 1980 (Fr. çev. Flammarion); Türkçesi: *Modern Dünya Sistemi, 2. cilt: Avrupa Dünya-Ekonomisinin Pekiştirilmesi ve Merkantalizm, 1600-1750*, Bakış, İstanbul, 2005.

—The Capitalist World-Economy. Essays, Cambridge University Press ve Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1979.

—Le Capitalisme historique, La Découverte, 1985. (Turkçe çev. Tarihsel Kapitalizm, Metis Yayinları, 1992)

IV
TOPLUMSAL ÇATIŞMA YER Mİ DEĞİŞTİRİYOR?

Bağımsızlık Sonrası Siyah Afrika'da Toplumsal Çatışma:

Yeniden Degerlendirilen Irk Ve Statu Grubu Kavramları *

Immanuel Wallerstein

Kuramsal Bulanıklık

Güney Afrika'da, ABD'de ve Büyük Britanya'da "ırksal gerilimler" diye bir şeyin varolduğunu herkes "bilmektedir". Kimileri bunun Latin Amerika'nın bazı kısımlarında, Karayipler'de, Güney ve Güneydoğu Asya'nın çeşitli yerlerinde varolduğunu düşünmektedir. Peki ama Siyah Afrika'nın bağımsız devletlerinde "ırksal gerilim" diye bir şey bulunabilir mi? Tersine, Siyah Afrika'da "kabileciliğin" varolduğunu yine herkes "bilmektedir". "Kabilecilik" yalnızca Afrika'ya özgü bir görüngü müdür, yoksa sanayileşmiş, kapitalist devletlerde de bilinir mi?

Sorun bazı kavramsal güçlüklerden doğmaktadır. Günlük bilimsel kullanımdaki toplumsal tabaka ya da toplumsal gruplaşma kategorileri çok sayıda, belirsiz ve örtüşmüş durumdadır. Sınıf, kast, milliyet, yurttaşlık, etnik grup, kabile, din, parti, kuşak, estate ve ırk gibi terimlere rastlanabilir. Standart tanımlar yoktur; tam tersine, terimleri birbiriyle ilişkilendirmeye çalışan yazar sayısı pek azdır.

Bu konudaki ünlü bir deneme üç temel kategori oluşturan Max Weber'inkiydi. Bu kategoriler şunlardı: sınıf, statü grubu (stand) ve parti[1]. Weber'in sınıflandırmasıyla ilgili bir sorun, mantıksal olarak katı olmayışı, birçok açıdan örneklerden yola çıkılarak oluşturulmuş olmasıdır. Ve bu örnekleri büyük ölçüde 19. yüzyıl Avrupası'ndan, Avrupa Ortaçağı'ndan ve

klasik antik çağdan almıştır. Bu Weber için yerinde bir seçimdir ama 20. yüzyılın Avrupa-dışı dünyasının ampirik gerçekliğiyle uğraşanlar için Weber'in ayrımlarında uygun bir yansıma bulmak zor olabilir. Weber, sınıfı, az çok Marksist gelenek içinde, iktisadi sistemle benzer yollardan ilişkili olan bir kişiler grubu olarak tanımlar. Partiyi, gücün dağılımını ve kullanımını etkilemek için, birleşmiş bir grup içinde toplanmış bir grup olarak tanımlar. Ancak statü grubu çeşitli açılardan bir "arta kalan" kategorisidir. Kuşkusuz olumlu bir ölçüt var gibi görünmektedir. Statü grupları insanların içine doğdukları ilksel[2] gruplardır; birbirine, hesaplanmış amaca yönelik birleşmeler üzerine kurulu olmayan bağlılıklarla bağlı oldukları varsayılan hayali aileler; geleneksel ayrıcalıkların varlığı ya da yokluğuyla oluşan gruplar; onuru, saygınlığı ve hepsinden önce (çoğu zaman ortak bir mesleği de içeren) bir hayat tarzını paylaşan, fakat ille de ortak bir gelir düzeyini ya da sınıfsal üyeliği paylaşmaları gerekmeyen gruplardır bunlar.[3]

İngilizce'de, toplumsal katmanlaşmayı konu alan literatürde, Almanca *Stand* teriminin karşılığı olarak çoktan beridir "status-group" terimi kullanılmaktadır. Bu Fransızca'ya hiç şüphesiz "toplumsal tabaka" olarak tercüme edilmektedir; Georges Gurvitch ve Raymond Aron bu terimi kullanırlar (bkz. G. GURVİTCH, *Le Concept de classes sociales de Marx â nos jours,* Paris, "Les Cours de Sorbonne", 1954, s. 80; R. ARON, *La Sociologie allemande contemporaıne,* Paris, PUF, 1950, s. 49). Aron, "eski Fransa'daki *toplumsal tabakalar* anlamında" diye belirtir. İngilizce'de ise kelime feodal sisteme yapılan gönderme niteliğini kaybetmiştir ve sadece bu sisteme gönderme yapılmak istendiğinde *stand, estate* olarak tercüme edilir.

Ulus, kendisine "milliyetçi" duygular beslediğimiz ulus, bu tanıma çok da iyi uymuyor mu? Öyle görünüyor. Yine de statü grubu kavramı kullanıldığında genelde akla gelen ilk şey ulusal bağlılık değildir. Weber'in kavramı, esas olarak Ortaçağ sınıflarından, çağdaş Afrika'ya uygulanabilirliği oldukça sınırlı olan bir kategoriden esinlenmiştir. Modern Afrika hakkındaki literatür daha çok "kabile"den ve/veya "etnik grup"tan söz etmektedir. Çoğu yazar statü grubuna yapılan en anlamlı ampirik atıfın "etnik grup" olduğunu düşünecektir ve bunun Weber'in kavramının ruhuna uygun düştüğüne kuşku yoktur. *Irk* terimi —her ne kadar statü grubuyla ilişkisi birçok yazarda üstü kapalı bırakılmışsa da— sık sık kullanılmaktadır. *Irk,* Afrika incelemelerinde esas olarak, Avrupa kökenli

beyaz kişiler ile kıtanın yerlisi siyahlar arasındaki çatışmalara atıfta bulunmak üzere kullanılmıştır. (Bazı yerlerde Hint yarımadasından gelen göçmenler ya da onların soyundan olanlar üçüncü bir kategori oluşturmaktadır.) Fakat bu terimin yerli siyah nüfus arasındaki çeşitlilikleri ayırt etmek için kullanılmasına pek az rastlanır.

Şu halde ırk ve etnik grup iki ayrı görüngü müdür, yoksa aynı temanın iki çeşitlemesi mi? Terminolojik bulanıklığı[4] göz önünde tutarsak, ampirik gerçekliği açıklamamızı sağlayacak bir kuramsal çerçeveyi önceden kurmaktansa, önce ampirik gerçekliği tanımlamak ve ardından kuramsal olarak neler geleceğini görmek en iyisi olabilir.

Ampirik Veriler: Kaç Çeşit Statü Grubu?

Sömürgelik öncesi Afrika, karmaşık ve hiyerarşik olan çok sayıda toplumu içeriyordu. Afrika topraklarının ya da nüfusunun yüzde kaçının, parçalı toplumlarda değil de bu tür gruplarda yaşadığı konusunda hiçbir tahmin yürütülmemişse de en azından üçte ikilik bir oranın söz konusu olduğu kesindir. Bu devletlerden bazılarında "estate"ler —yani kalıtımsal statülere sahip insan kategorileri: asiller, avam, zanaatkarlar, köleler, vb.— vardı. Bu devletlerden bazılarında "etnik gruplar" —ayrı olduğu varsayılan soylara işaret eden farklı adlar verilmiş insan kategorileri— vardı. Bunlar genelde fetih durumlarının sonuçlarıdır.[5] Bundan başka birçok devlette "yurttaş olmayanlar" ya da "yabancılar" olarak onaylanmış bir kategori de vardır.[6] Son olarak, hiyerarşisiz toplumlarda bile insanlar, genelde antropologlar tarafından "klan" diye adlandırılan ve uydurma bir soy grubu yaratan belirli bazı sınıflandırma ilkelerine göre ya da kuşaklara, yani "yaş grubu"na göre bölünmüşlerdir.[7]

Sömürge hâkimiyetinin kurulması bu sınıflandırmalardan hiçbirini doğrudan değiştirmemiştir. Bununla beraber en az bir yenisini dayatmıştır: ikili hatta üçlü bir hal alan sömürge uyrukluğudur bu (örneğin, Nijeryalı, Britanya Batı Afrikalısı, Britanya İmparatorluğu uyruğu).

Buna ek olarak birçok örnekte dini kategoriler sömürge hâkimiyeti altında yeni bir önem kazanmıştır. Hıristiyanlar hem "kabile"[8] hem de "yöre"[9] içinde önemli bir alt-grup olarak ortaya çıkmıştır. Tarihsel olarak İslam'ın aşağı yukarı her yerde Avrupa sömürge hâkimiyetinden önce gelmesine rağmen, Müslümanlar'ın birçok yerde Hıristiyanlar'a karşı tepki

olarak daha kendinin bilincinde bir kategori haline gelmiş olmaları mümkündür. İslam'ın bazı yerlerdeki ani yayılışı da buna işaret ediyor gibidir.[10] Ve her yerde yeni "etnik gruplar" peydahlanmıştır.[11] Sonuç olarak ırk, sömürge dünyasının, siyasal hakları, mesleki dağılımı ve geliri açıklayan birincil kategorisi olmuştu.[12]

Milliyetçi hareketlerin yükselişi ve bağımsızlığın gelişi daha da çok kategori yarattı. Kimliğin belli bir toprak parçasıyla özdeşleşmesi —yani milliyetçilik— yaygın ve önemli hale geldi. Bu özdeşleşmeyle birlikte etnik özdeşleşmeye yeni bir bağlılık olarak, çoğunlukla kabilecilik diye adlandırılan şey ortaya çıktı. Elizabeth Colson'un söylediği gibi:

> Muhtemelen birçok genç belli etnik geleneklere açık bağlılıklarını, Afrika'nın bağımsızlığına kendilerini adayışlarıyla aynı zamanda keşfettiler...Afrika'da kendi dilini ve kültürünü ilerletmeye en hevesli olan ve ülke içindeki herhangi bir diğer grubun diline ve kültürüne verilen avantajlar karşısında en hassas durumda olduğunu düşünen kişi okullu adamdı, entelektüeldi.[13]

Bağımsızlık sonrası dönemde, eğitimli sınıfların iktisadi ikilemleri "kabilecilik" yönündeki bu eğilimi artırdı.[14] Sonuç olarak milliyetçilik pan-Afrikanizm ile de ilgili hale geldi. Yani, kendi karşıtına, "Avrupalılara" tekabül eden bir "Afrikalılar" kategorisi oluştu. Bu ayrışma ilk önce derinin rengi ile ilgili gibi görünmüştü. Ancak bir kavram olarak Afrika, 1958'den itibaren, birçokları için, Kuzey (Arap) Afrika'yı da içermeye başladı (fakat hâlâ Kuzey, Doğu ya da Güney Afrika'da yerleşmiş olan beyazları içermemektedir).[15]

Bağımsızlık, diğer bir önemli değişkeni de devreye soktu: daha geniş törel cemaate birinci sınıf üyeliğin oldukça katı bir yasal tanımını, yurttaşlık tanımını. Bu kavramın çektiği çizgiler yalnızca sömürgelik öncesi Afrika'nın değil, sömürgelik döneminin çizgilerinden de farklıydı. Sömürgelik döneminde, örneğin bir Nijeryalı eğer oturduğu yeri değiştirmişse Altın Sahili'ndeki bir seçimde oy verebilirdi, çünkü bu iki bölge de Britanya Batı Afrikası'nın parçasıydı ve o kişi de Britanyalı bir tebaaydı. Ancak, sömürgelik döneminin federal idari birimlerinin bağımsızlıktan sonra ulusal emelin birimleri olarak varlıklarını sürdürmeye devam etmelerine rağmen, bağımsızlık sonrası dönemin ilk yıllarında birçok siyasetçi ve devlet memurunun öğrenmek durumunda kaldığı gibi, bu birimlerin bir üyesi olmak artık egemen birer ulus-devlet olan bölgesel alt birimlere eşit katılım hakkını sağlamıyordu.

Afrika'da, yerli nüfusun, ülkedeki siyasal bölünmelerde önemli unsurlar olarak ortaya çıkan alt-gruplara bölünmediği hiçbir ülke olmadığını anlamak için literatüre şöyle bir bakmak yeterlidir. Yani, "kabilevi" ya da etnik bağlanmalar, siyasal gruplaşmalar ya da hizipler ya da konumlarla bağlantılıdır; mesleki kategorilerle çoğunlukla bağlantılıdır; işe yerleştirmelerle ise kesinlikle bağlantılıdır. Yabancı gazeteciler bu konu üzerinde yorum yaptıklarında Afrikalı politikacılar çoğunlukla bu tür bir çözümlemenin gerçekliğini inkâr ederler. Ancak dışarıdan gözleyenlerin çelişkili iddiaları kadar böylesi inkârlar da çözümsel amaçlardan çok ideolojik amaçlara hizmet etmektedir. Nitekim Afrika devletlerindeki ünlü etnik-siyasal rekabetlerin listesi oldukça uzundur (örneğin, Kenya'da Luo'ya karşı Kikuya; Zambiya'da Lozi'ye karşı Bemba; Somali'de Somaale'ye karşı Sab). Hükümetin ya da ulusal siyasal hareketin önlemek için gösterdikleri sözde çabalara rağmen, bu vakaların her birinde kişiler siyasal hedefler için "kabilevi" yollarla sıralanmış ve/veya harekete geçirilmişlerdir.[16] Bazı ülkelerde bu sözde kabilevi bölünmeler bazı ek etkenlerce pekiştirilmektedir. Örneğin, Etiyopya'da Amhara ya da Amhara-Tigre ile Eritreliler arasındaki bölünmeler, aşağı yukarı Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki dini bölünmeyle çakışmaktadır ve taraflar bunun tümüyle bilincindedir, çünkü böylesi bir çatışmanın arkasında uzun bir tarihsel gelenek vardır.[17]

Batı Afrika kıyısı boyunca ve Orta Afrika'ya doğru boylu boyunca çekilebilecek kesintisiz bir yatay çizgiyi oluşturan yedi komşu ülke bulunuyor (Fildişi Sahili, Gana, Togo, Benin, Nijerya, Kamerun ve Orta Afrika Cumhuriyeti). Bu çizginin kuzeyindeki ve güneyindeki halklar bir dizi özellikleriyle birbirlerine zıt olma eğilimindedir: toprağın koşulları söz konusu olduğunda ormana karşı savan ve buna tekabül eden geniş kültür-aile; dinde, Hıristiyan/Animistler'e karşı Müslüman/Animistler; daha modern eğitime karşı az modern eğitim (bu büyük ölçüde sömürgelik döneminde güneyde daha çok Hıristiyan misyoner bulunmasının sonucudur.[18] Uganda'da, Bantu olmayan, daha eğitimsiz kuzey ile Bantu olan daha eğitimli (ve daha Hıristiyanlaştırılmış) güney arasında benzer bir çizgi çekilebilir.[19]



Bölünme çizgisi. Kabilelerin tecrit edilmişliğinin yanında, Afrika'nın yerli nüfusunun alt-gruplara bölünmesini pekiştiren bir çok etken vardır. Moritanya, Mali, Nijerya, Çad ve Sudan boyunca çizilen hayali bir çizgi Sudan kuşağını genel bir bölme çizgisi olarak göstermektedir. Bunun kuzeyindeki insanlar daha açık renk derili, Araplaşmış ve Müslümandır; güneyindekilerse genelde daha koyu renk derili ve Hıristiyan/Animisttir. Batı Kıyısı'ndan, Fildişi Kıyısı, Gana, Togo, Benin, Nijerya, Kamerun ve Orta Afrika'ya çizilen benzer bir çizgi aynı tür bir ayrımı göstermektedir: Çizginin kuzeyindeki ve güneyindeki insanlar hayat tarzı, kültür, aile, din ve eğitim açısından zıttır.

Daha kuzeyde Sudan kuşağı adlı yerde, Moritanya, Mali, Nijer, Çad ve Sudan boyunca benzer bir çizgi çizilebilir. Moritanya, Çad ve Sudan'ın kuzeylerinde insanlar daha açık renk derili, Araplaşmış ve Müslümandırlar. Güneye gittikçe daha koyu renk derili ve Hıristiyan/Animist olurlar. Ancak Mali ve Nijer'de güneydekiler de Müslümandır. Sudan dışında, tüm bu devletlerde kuzeydekiler daha çok göçebe ve az eğitimlidir. Moritanya ve Sudan'da kuzeydekiler çoğunlukta ve iktidardadır. Mali'de, Nijer'de ve Çad'da bunun tersi doğrudur.[20] Sudan kuşağı ülkelerindeki bu kültürel farklar deri rengi farklılıklarıyla ilişkili olduğu için bazen bu bölünmelerden "ırksal" olarak söz edilir.

Dikkate değer bir grup ülke daha vardır. Bunlar sömürgelik öncesinde siyasal varlıklar şeklinde varolmuş ve sömürgelik ve bağımsızlık sonrası dönemlerinde de bu varlıklarını sürdürmüş olan ve sömürgelik öncesi "kabilevi" katmanlaşmanın açıkça görüldüğü devletlerdir. Bunlar Zanzibar (Arap ve Afrikalı-Şirazlı), Ruanda (Tutsi ve Hutu), Burundi (Tutsi ve Hutu), Madagaskar'dır (Merina ve diğerleri). Bu ülkelerin hepsinde (Burundi hariç) sömürgelik öncesi aşağı tabaka olan çoğunluk şimdi siyasal olarak en üst konuma erişmiştir.[21] Benzer sömürgelik öncesi katmanlaşma sistemlerinin daha geniş sömürgelik ya da sömürgelik sonrası birimlerin içinde varolduğu durumlarda siyasal sonuç çok daha muğlak olmuştur (Nijerya ve Kamerun'da Fulani Sultanlıkları, Uganda ve Tanganika'da Hima Krallıkları).

Afrikalılar, kendi kendini yönetim ve bağımsızlıkla başlayarak, çok sayıda "vatanına geri gönderme hareketi"yle "ana" yurtlarına gönderilmişlerdir. İmparatorlukların nüfusun hareketi konusundaki liberallikleri pek ünlüdür. Bu, elde bulunan insanların en iyi şekilde kullanılması amacına hizmet eder. Öte yandan ulus-devletler ayrıcalıkların yurttaşlık statüsünde toplandığını kesin bir biçimde kanıtlamaya çalışmaktadır.

Bu baskıyı ilk hisseden grup politikacılardı. Bağımsızlık yaklaştıkça Fransız Batı Afrikalı ya da Britanyalı Doğu Afrikalı kategorisi kaybolmaya yüz tuttu. Siyasal kariyerlerini Yukarı Volta'da yapmış Malililer ya da Kenya'da yapmış Ugandalılar kendi kalelerine dönmeyi daha güvenli buldular. Yeni bir siyasal gerçekliğin bu şekilde üstü kapalı bir biçimde kabullenilmesine ek olarak birçok insan kategorisi resmi ya da yarı resmi bir biçimde sürüldü: Beninliler (ve Togolular) Fildişi Sahili'nden, Nijer'den ve diğer yerlerden; Nijeryalılar ve Togolular Gana'dan; Malililer Zaire'den

sürüldüler. Bu durumların her birinde sürülenler, artan bir işsizlik döneminde, para iktisadı içinde belli konumlara sahip kişilerdi. Söz konusu gruplar kendilerini birdenbire, Afrikalı olarak değil de uyruk-olmayanlar olarak tanımlanır buldular. Bu, bazı durumlarda resmi yurttaşlık elde etmiş olsalar da, daha çok Afrikalı-olmayan kategorisine girenler için doğruydu; Zanzibar'daki Araplar'ın, Kenya'daki Asyalılar'ın durumunda ve Gana'daki Lübnanlılar'ın tek tük sürülmeleri durumunda böyleydi. Bir noktada, Zaire'den bir Belçikalı göçü olduysa da, şimdiye dek Siyah Afrika'da Avrupalılar'ın toptan sürgünleri gerçekleşmemiştir.

Afrika'daki durumun bu hızlı değerlendirmesindeki amaç, bir noktanın altını çizmekti: Etnik grup, dinsel grup, ırk, kast gibi sözde statü grubu çeşitlilikleri arasında işe yarar bir fark yoktur. Bunların hepsi tek bir temanın çeşitlemeleridir. Bu tema da, mitsel olarak şu anki iktisadi ve siyasal durumdan önceye uzanan ve sınıfsal ya da ideolojik anlamda tanımlanmış dayanışmaları aşan bir dayanışma olma iddiası taşıyan bir yakınlıkla insanları gruplamaktır. Temanın çeşitlemeleri bu halleriyle, Akiwowo'nun kabilecilik hakkında söylediği gibi, "ulus inşa süreçlerinin öngörülmedik sonuçlarına karşı bir dizi kalıplaşmış cevap, ya da isterseniz uyum sağlama düzenlemeleri"[22] olarak görünmektedir. Ya da Skinner'in, daha pervasız söyleyişiyle, bunların merkezi işlevleri, "insanların, çevrelerinde değerli görülen hizmetler ve mallar hangileriyse onlar için rekabet edebilen siyasal, kültürel veya toplumsal birliklerde örgütlenebilmelerini sağlamaktır".[23]

Bu işlev kavramın kendinde varolduğuna göre statü grupları, birden fazla toplumsal sistemde örgütlendiklerini ya da varolduklarını iddia etseler bile, tanım olarak, parçası oldukları daha geniş bir toplumdan önce varolamazlar.[24] Fried'ın "kabileler" için ihtiyatlı bir şekilde belirttikleri tüm statü grupları için doğrudur:

> Kabilelerin çoğu, çok özgül bir anlamda ikincil görüngüler gibi görünmektedir. Bunlar göreli olarak yüksek derecede örgütlenmiş toplumların, çok daha basit bir şekilde örgütlenmiş diğer toplumların içinden ortaya çıkışıyla başlayan süreçlerin sonucu olabilirler. Eğer bu kanıtlanabilirse, kabilecilik, karmaşık bir siyasal yapının evriminde zorunlu bir ön basamak olarak değil, bu yapının yaratılışına bir tepki olarak görülebilir.[25]

Modern dünya durumunda, bir statü grubu biçimsel olarak gayri meşru zeminlerde, bir ulus-devlet içinde malların ve hizmetlerin dağıtımını ve iktidarı ele geçirmek üzere yapılan kolektif bir taleptir.

Sınıf ve Statü Grubu ilişkisi

Şu halde bu tür talepler sınıf dayanışması talebiyle nasıl bir arada bulunur? Marx sınıf kavramını kullanırken an sich (kendinde) sınıf ile für sich (kendi için) sınıfı birbirinden ayırmıştır. Weber, "Nitekim her sınıf çok sayıdaki mümkün sınıf eylemi biçimlerinden herhangi birinin taşıyıcısı olabilir, ama bu zorunlu değildir. Her durumda, bir sınıf kendiliğinden bir grup (Gemeinschaft) oluşturmaz"[26] derken bu ayrımı tekrarlamıştır.

Sınıflar neden her zaman für sich (kendi için) olmazlar? Peki aslında neden bu kadar ender für sich olurlar? Ya da soruyu başka bir biçimde sorarsak, statü grubu bilincinin Afrika'da ve tüm dünyada, bugün ve tüm tarih boyunca bu denli etkili ve yayılmacı bir güç oluşunu nasıl açıklarız? Bunun yanlış bilinç olduğunu söylemek sadece soruyu mantıksal olarak bir adım geri götürmek olur, çünkü o zaman nasıl olup da insanların çoğunun çoğu zaman yanlış bilinç sergilediklerini sormamız gerekir.

Weber'in bunu açıklamak için bir kuramı vardı. Şöyle diyor:

> Statü yoluyla katmanlaşmanın üstünlüğüne yol açan genel iktisadi koşullara gelince, yalnızca şunlar söylenebilir: Mallara sahip olunmasının ve dağıtımının zemini göreli olarak sabit ise, statü yoluyla katmanlaşma kolaylaşır. Her iktisadi dönüşüm ve teknolojik yansıma statü yoluyla katmanlaşmayı sarsar ve sınıf konumunu ön plana çıkarır. Yalın sınıfsal durumun en büyük önem taşıdığı ülkeler ve çağlar, genelde teknik ve iktisadi dönüşüm dönemleridir. Ve iktisadi katmanlaşmanın değişimindeki her yavaşlama, zaman içinde statü yapısının büyümesine yol açar ve toplumsal onurun önemli rolünü yeniden canlandırır.[27]

Weber'in açıklaması çok basit görünmektedir ve sınıf bilincini ilerleme ve toplumsal değişimle bağlantılıymış; statü yoluyla tabakalaşmayı da gerici güçlerin dışavurumuymuş gibi göstermektedir — bu bir çeşit kaba Marksizm'dir. Teoremin ahlaki tepkisi kabul edilebilir ama bu teorem tarihsel gerçeklikteki daha küçük kaymalar hakkında pek de öngörüde bulunamaz; ayrıca ne modern iktisadi atılımların neden statü grubu kılığı altında bulunduğunu[28], ne de geleneksel ayrıcalığın sınıf bilincinde korunması mekanizmalarını açıklamaktadır.[29]

Favret Cezayir'deki Berberi ayaklanması hakkında yazdıklarıyla bize bir ipucu vermektedir:

> Cezayir'de ilksel gruplar kendi arkaizmlerinden habersiz, bağımsız bir şekilde değil tepkisel olarak varolmaktadır. Kendini geleneksel siyasal görüngüleri toplamaya kaptıran antropolog bunları naif bir şekilde yorumlamakla muazzam bir yanlış anlama tehlikesiyle karşı karşıya kalır, çünkü bunların bugünkü içerikleri tersine dönüktür. 19. yüzyılın parçalı kabilelerinin torunları

> için hedefler arasından —merkezi hükümetle işbirliği yapmak ya da muhalefeti kurmak— seçim yapmak söz konusu değildir, çünkü artık yalnızca tek seçenek mümkündür. Azgelişmiş tarım sektörünün köylülerinin seçimi —ya da kaderi— onları bu amaca ulaştıran araçlara bağlıdır; bunların arasında, paradoksal bir biçimde muhalefet de yer alır.[30]

Favret bizi, statü grubu bağlanmaları üzerine kurulu taleplere, söz konusu aktörlerin entelektüel durumları açısından değil, bu tür taleplerin toplumsal sistemde oynadıkları fiili işlevler açısından bakmaya itmektedir. Moerman, Tayland'da bir kabile olan Lue hakkındaki çözümlemesinde benzer bir çağrı yaparak, etkili üç soru sormaktadır: Lueler nedir? Neden Lue'dirler? Ne zaman Lue'dirler? Şu sonuca varıyor:

> Etnik kimlik belirleme mekanizmaları —yaşayan insanlardan oluşan her bir etnik kümeyi, tarihleri incelenmemiş sayısız kuşağa sahip ortak bir girişim haline getirmek konusundaki büyük potansiyelleriyle— evrensel gibi görünmektedir. Bu nedenle toplumsal bilimciler bunların nasıl kullanıldıklarını incelemeli ve tanımlamalıdırlar, bunları —yerlilerin yaptığı gibi— yalnızca açıklama olarak kullanmamalıdırlar... Etnik kategorilerin, önemli insan yüklemlerine nadiren uygun olan özneler olmaları oldukça mümkündür.[31]

Öyleyse, belki de Weberci sınıf, statü grubu ve parti üçlemesini üç ayrı ve birbirini kesen grup olarak değil, aynı asli gerçekliğin farklı varoluşsal biçimleri olarak yeniden düşünebiliriz. Bu durumda soru, Weber'in statü yoluyla katmanlaşmanın sınıf bilincine hangi koşullar altında üstün geldiği sorusundan, bir katmanın hangi koşullar altında bir sınıf, bir statü grubu ya da bir parti olarak cisimleştiği sorusuna kaymaktadır. Bu tür bir kavramlaştırma için grubun sınır çizgilerinin, art arda gelen cisimleşmelerinde de aynı kalacağını öne sürmek değil —tam tersine, yoksa farklı dış giysileri olmasının bir işlevi olmazdı— her toplumsal yapıda, her zaman birbiriyle ilişkide, çatışmada olan sınırlı bir grup kümesinin varolduğunu öne sürmek gerekir.

Rodolfo Stavenhagen'in önerdiği bir yaklaşım, statü gruplarını toplumsal sınıfların "fosilleri" olarak görmektir. Stavenhagen şunu öne sürüyor:

> Katmanlaşmalar (yani statü grupları), çoğunlukla, sınıf ilişkileriyle temsil edilen özgül toplumsal üretim ilişkilerinin, sıklıkla, hukuksal yollardan toplumsal sabitlenmesi olarak —kesinlikle öznel bir biçimde— adlandırdığımız şeyi temsil eder. Bu toplumsal sabitlemelerin yanına, katmanlaşmayı pekiştiren ve aynı zamanda katmanlaşmayı iktisadi temelle olan bağlarından "kurtarma" işlevine, başka bir deyişle, iktisadi temeli değişse bile gücünü koruması işlevine sahip olan diğer ikincil, eklenti etkenler (örneğin dinsel, etnik etkenler) sokulur. Sonuç olarak katmanlaşmalar, kurulu iktisadi sistemin akılcılaştırmaları ya da doğrulanmaları olarak, yani ideolojiler olarak düşünülebilir. Toplumsal üstyapının tüm görüngüleri gibi katmanlaşmanın

> da, kendisini doğuran koşullar değişmiş olsa bile onu sürdüren bir atalet niteliği vardır. Sınıflar arası ilişkiler değişikliğe uğradıkça.... katmanlaşmalar esas olarak üzerine kurulu oldukları sınıf ilişkilerinin fosillerine dönüşür... [Dahası] iki tip gruplaşma (egemen sınıf ve üst tabaka) belli tarihsel koşullara göre bir süre için bir arada varolabilir ve toplumsal yapıda kabuk bağlayabilir gibi görünmektedirler. Fakat halihazırdaki sınıf sistemine daha düzgün bir biçimde tekabül eden yeni bir katmanlaşma sistemi er ya da geç ortaya çıkar.[32]

Stavenhagen, daha sonraki bir çözümlemesinde, Orta Amerika verilerini kullanarak, bir sömürgelik durumunda, kast benzeri iki alt statü grubunun (bu olayda indio ve ladino'ların) nasıl ortaya çıkabildiklerini, kabuk bağladıklarını ve sınıfsal tasfiye olarak adlandırdığı şeyin çeşitli baskılarına rağmen varlıklarını sürdürdüklerini anlatmaktadır. îki bağımlılık biçiminin (etnik ayrımcılık ve siyasal tabiyet üzerine kurulu bir sömürgelik biçiminin) ve (çalışma ilişkileri üzerine kurulu) bir sınıf biçiminin yan yana büyüdüğünü ve paralel bir sıralama sistemini yansıttığını öne sürmektedir. İndiolar ile ladinolar arasında, "toplumun üyelerinin değerlerine derinden yerleşmiş olan" ikilik, bağımsızlıktan sonra ve iktisadi gelişmeye rağmen toplumsal yapıda "özünde muhafazakâr bir güç" olarak kalmıştır. "Bu ikilik geçmişe ait bir durumu yansıtmakla... yeni sınıf ilişkilerinin gelişmesi karşısında bir engel rolünü oynamaktadır".[33] Bu açıklama tarzında bugünkü katmanlaşma hâlâ geçmişin fosilidir, ama sadece kendiliğinden sınıf ilişkilerinin bir fosili değildir.

Diğer bir yaklaşım, sınıfı ya da statü bağlanmasını toplumun çeşitli üyelerine açık olan seçenekler olarak görmek olurdu. Bu Peter Carstens'ın yaklaşımıdır. Biri Carstens'a diğeri Allen'a ait daha yeni iki makalede kırsal alanlarda toprakta çalışan Afrikalılar'ın, "işçi sınıfı"nın üyeleri olan —yani teknik olarak kendi işlerinde çalışıp pazar için ürün yetiştiren çiftçiler de olsalar emek güçlerini satan— "köylüler" olarak düşünülmeleri gerektiği konusunda bir anlaşma vardır.[34] Fakat Ailen pazar için ürün yetiştiren çiftçilik ile ücret kazancının birbirinin yerine geçiş kalıplarını vurgulamakla ilgiliyken[35], Carstens, köylü sınıf örgütlenmesinin statü grubu aygıtını ya da "köylü statü sistemi" dediği şeyi açıklamakla daha çok ilgilidir.

Carstens, "zayıf kabile bağlılıklarının korunması ya da canlandırılması kişilerin saygınlık ya da nüfuz oluşturmak için kullanabilecekleri kaynaklardır" savıyla başlangıç yapar.[36] Ardından, "bir köylü sınıfı ortaya çıkaran gizli gücü üreten kurumlar aynı zamanda köylü statü sistemlerini de yaratmıştır. Örneğin, egemen sınıftan olduğu kadar yerli köylülerden de saygınlık ve nüfuz elde etmenin, onlar tarafından kabul görmenin en emin

yolu dışarıdan dayatılan eğitim ve din kurumlarına katılmaktır" diyerek bir hatırlatma yapıyor.[37] Buradan çıkan sonuç da şudur: "Daha üst sınıftaki diğer statü sistemlerine ancak iç statü sistemlerini kullanarak ulaşabilirler. Statü kullanımı stratejisi sınıfsal sınırları geçmek için en iyi araç olarak görülür".[38]

Statü yoluyla katmanlaşmanın gücü bu açıdan anlaşılabilir olmaktadır. Statü onuru yalnızca, geçmişin başarılıları için çağdaş pazarda avantaj elde etme mekanizması, yani Weber'in tanımladığı gerici güç değildir; aynı zamanda yükselmeye çalışanların sistem içinde amaçlarına ulaşmalarını sağlayan mekanizmadır (Colson'un dikkat çektiği, yüksek düzeyde etnik bilinç ile eğitim arasındaki karşılıklı bağıntının nedeni budur). Böylesine önemli iki gruptan gelen destekle statü grubunun ideolojik üstünlüğünü anlamak mümkündür. Bu bahaneyi (ya da bu gerçekliği — arada fark yoktur) korumak isteyen öğelerin bu birleşimini bozmak için alışılmadık bir örgütsel durum gereklidir.

Weber haksızdı. Sınıf bilinci teknolojik değişim ya da toplumsal dönüşüm gerçekleşirken sivrilmez. Tüm modern tarih bunu yalanlar. Sınıf bilinci yalnızca, hem ideolojik bir dışavurum hem de ideolojik bir dayanak olduğu çok ender bir durumda, bir "devrimci" durumda sivrilir. Bu anlamda, temel Marksist kavramsal içgüdü doğruydu.

Yeniden Çözümlenen Afrika Verileri

Şimdi, bu kuramsal gezintinin ışığında çağdaş bağımsız Afrika'nın ampirik gerçekliğine dönelim. Bugün, Bağımsız Siyah Afrika, görece özerk ve merkezileşmiş birer siyaset, iktisat ve kültüre sahip olmak anlamında ulusal bir toplum sayılamayacak olan, Birleşmiş Milletler üyesi bir dizi ulus-devletten oluşmaktadır. Bu devletlerin hepsi dünya toplumsal sisteminin parçasıdır ve çoğu, belli emperyal iktisadi ağlarla iyice bütünleşmiştir. Genel iktisadi çizgileri benzerdir. Nüfusun çoğunluğu toprakta çalışır ve hem dünya pazarı için ürün ve hem de kendi geçimleri için gıda üretirler. Çoğu ya toprak sahibinden ücret almak anlamında ya da nakit para kazanmak zorunda oldukları bir durumda kendi işlerinde çalışmak anlamında işçidir (ve çiftçiliği diğer ücretli işçilik çeşitlerine karşı iktisadi bir alternatif olarak görürler). Kentsel yerlerde, çoğunlukla döngüsel bir göç kalıbının parçası şeklinde işçi olarak çalışanlar da vardır.

Her ülkede, eğitilmiş ve servetlerinin bir kısmını mülke çevirmek isteyen, çoğunlukla hükümet için çalışan bir bürokratik sınıf vardır. Her durumda, bürokratik sınıfta oransız olarak temsil edilen bazı (birçoklarından biri) gruplar olduğu gibi, kentli işçiler arasında da oransız olarak temsil edilen başka gruplar vardır. Aşağı yukarı her yerde bir grup beyaz, yüksek statüde ve teknik görevlerde çalışarak yaşar. Saygınlık sıralamasındaki yerleri sömürge hükümetinden beri çok az değişmiştir. Beyazların yüksek yerel konumları, bu ülkelerin "eşitsiz mübadelenin" sonuçlarına katlanan "proleter" uluslar olarak yer aldıkları dünya iktisadi sistemindeki konumlarını yansıtmaktadır.[39]

Resmi egemenliğin gösterdiği siyasal özerklik derecesi yerel seçkinlerin ya da seçkin grupların, ülkelerindeki eğitim sisteminin hızla yayılması sonucu, dünya sisteminde yukarı doğru hareketlilik elde etme çabalarına olanak sağladı. Dünya sistemi açısından bireysel olarak işlevsel olan, kolektif olarak işlevsizdir. Dünya sisteminin işleyişi ulusal düzeyde yeterli iş olanağı sağlamaz. Bu da seçkin grupları içlerinden bir kısmını ödüllendirecek ve diğerlerini reddedecek bir ölçüt bulmak zorunda bırakır. Bu bölünmenin belli çizgileri keyfidir ve ayrıntılarda değişebilir. Bölünme bazı yerlerde etnik çizgilerle, bazılarında dinsel, bazılarında ırksal çizgilerle, çoğunda da tüm bunların örtük bir birleşimiyle gerçek-leşmektedir.

Bu statü grubu gerilimleri sınıfsal engellenmenin etkisiz ve başarısız dışavurumlarıdır. Çağdaş Afrika'nın siyasal ve toplumsal yaşamının günlük unsurlarıdır. Halkın algılayışına genelde toplumsal bilimcilerden daha yakın olan gazeteciler, Siyah Afrika hakkında yazarken, bu görüngüye "kabilecilik" adını vermeye eğilimlidirler. Sudan ve Nijerya'daki içsavaşların en dokunaklı biçimde gösterdikleri gibi kabilevi ya da etnik çatışmalar son derece gerçek şeylerdir. Bunlar, bu çatışmalara katılan insanlar, genelde etnik (ya da karşılaştırabilir statü grubu) kategorileri kulla-nan çözümlemelerle harekete geçirildikleri; dahası, genelde güçlü etnik bağlılıklar gösterdikleri için etnik çatışmalardır. Yine de etnik "gerçekliğin" altında, yüzeyden çok da uzak olmayan bir yerde, bir sınıf çatışması yatmaktadır. Bununla, aşağıdaki açık ve ampirik olarak sınanabilir (ancak hiçbiri kesin olarak sınanmamış) önermeleri kastediyorum: Eğer statü grubu farklılıklarıyla ilişkili olan (ya da örtüşen) sınıf farklılıkları, değişen toplumsal koşulların bir sonucu olarak ortadan kalksaydı, statü grubu çatışmaları da sonunda ortadan kaybolurdu (şüphesiz yerlerini yenileri

alırdı). Statü grubu bağlılıkları, sınıfsal bağlılıklarda kriz anları dışında görülmesi zor bir biçimde bağlayıcı ve etkilidir, ama aynı zamanda çözümlemecinin bakış açısıyla, daha geçicidir. Eğer toplumlar etnik olarak "bütünleşmiş" olsalardı uzlaşmaz sınıfsal karşıtlıklar azalmazdı; hatta tam tersi doğrudur. Statü grubu bağlanmaları ağının işlevlerinden biri sınıfsal farkların gerçekliklerini gizlemektir. Ancak belirli sınıfsal karşıtlıklar ya da farklar azaldığı ya da kaybolduğu takdirde statü grubu karşıtlıkları da (farklar değilse bile, hatta onlar da) azalır ve ortadan kalkar.

Irk Kavramının Yararlılığı

Siyah Afrika'da "etnik" çatışmadan söz edilir. ABD'de ya da Güney Afrika'da ise "ırksal" çatışmadan söz edilir. Bazı ülkelerde (Siyah Afrika devletleri gibi) değil de diğerlerinde en bariz statü gruplaşmalarını tanımlamak için ırk gibi özel bir kelimenin olmasının herhangi bir yararı var mıdır? Eğer her bir ulusal örneği tek başına ve mantıksal olarak ayrı değerlendirseydik yararı olmazdı, çünkü statü yoluyla katmanlaşma hepsinde aynı amaca hizmet eder.

Fakat ulusal örnekler tek başlarına ve mantıksal olarak ayrı değildirler. Bir dünya sisteminin parçasıdırlar. Daha önce, sürülmüş beyaz Avrupalılar'ın bugünkü Siyah Afrika'daki rollerini tartışırken belirttiğimiz gibi, ulusal sistemdeki statü ve saygınlık, dünya sistemindeki statü ve sıralamadan ayrı tutulamaz. Ulusal statü grupları olduğu gibi uluslararası statü grupları da vardır. Irktan kastımız, özünde, böyle bir uluslararası statü grubudur. Beyazlarla beyaz-olmayanlar arasında temel bir bölünme vardır. (Kuşkusuz beyaz-olmayanlar çeşitlidir ve sınıflandırma zamana ve yere göre değişir. Bir tür gruplama deri rengine dayanır ama gerçekte pek geçerli değildir. Daha iyi bilinen bir diğeri kıtalara göredir ancak Araplar çoğunlukla kendilerinin ayrı tutulmasını isterler.)

Bu uluslararası ikilik açısından deri renginin önemi yoktur. "Beyaz" ve "beyaz-olmayan" deri rengiyle pek az ilişkilidir. "Siyah nedir? Ve her şeyden önce, onun rengi nedir?" diye sormuştu Jean Genet. Afrikalılar, Kuzey Sudan'daki daha açık renkli Araplar'la Güney Sudan'daki koyu renkli Niloteler arasındaki çatışmanın ırksal bir çatışma olduğunu inkâr ederken —ki çoğu inkâr eder— ikiyüzlülük etmiyorlar. Irk terimini uluslararası, özel bir toplumsal gerilime saklıyorlar. Bu Sudan'daki çatışmanın gerçek

olmadığı ve statü grubu açısından dışavurulmadığı anlamına gelmez. Öyledir. Fakat bu, ABD'de siyahlar ve beyazlar, Güney Afrika'da Afrikalılar ve Avrupalılar arasındaki çatışmaya biçimsel olarak benzer olsa da siyasal olarak farklıdır. Siyasal farklılık dünya sistemi için ve onun içindeki anlamında yatmaktadır.

Çağdaş dünyada ırk, tek uluslararası statü grubu kategorisidir. En azından MS. 8. yüzyıldan beri bu rolü oynayan dinin yerini almıştır. Bu sistemde statü grubuna üyeliği belirleyen, renkten çok sıralamadır. Nitekim, Trinidad'da tüm üyeleri siyah olan bir hükümete karşı, bu hükümetin Kuzey Amerikan emperyalizmiyle ittifak içinde olduğu ileri sürülerek, bir "Siyah Güç" hareketi oluşabilmektedir. Nitekim, Quebec ayrılıkçıları da kendilerini Kuzey Amerika'nın "beyaz zencileri" diye adlandırabilmektedirler. Nitekim pan-Afrikanizm, Kuzey Afrika'nın beyaz derili Arapları'nı içine alabilmekte ama Güney Afrikalı beyaz derili Afrikanerleri dışlayabilmektedir. Nitekim, Kıbrıs ve Yugoslavya üç kıtalı (Asya, Afrika ve Latin Amerika) konferanslara davet edilebilmekte ama İsrail ve Japonya dışarıda bırakılmaktadır. Bir statü grubu kategorisi olarak ırk, uluslararası bir sınıf kategorisi için, proleter uluslar kategorisi için bulanık bir kolektif temsildir. O halde ırkçılık, yalnızca, varolan uluslararası toplumsal yapıyı olduğu gibi koruma edimidir ve ırk ayrımcılığı için türetilmiş bir sözcük değildir. Bu, ikisinin birbirinden ayrı görüngüler olduğu anlamına gelmez. Irkçılık kuşkusuz ayrımcılığı, taktik cephanesinin bir parçası, bir ana silah olarak açıkça kullanır. Ama doğrudan anlamıyla herhangi bir ayrımcılık söz konusu olmadan da ırkçılığın görülebileceği birçok olası durum vardır. Daha zor gibi görünmesine rağmen, belki ırkçılık olmadan ayrımcılık bile olabilir. Anlaşılması gereken şey, bu kavramların farklı toplumsal örgütlenme düzeylerindeki eylemlere atıfta bulunduklarıdır; ırkçılık dünya arenasındaki eyleme atıfta bulunmakta; ayrımcılık göreli olarak küçük ölçekli toplumsal örgütlenmeler içindeki eylemlere atıfta bulunmaktadır.

Özet

Özet olarak, benim esas görüşüm statü gruplarının (partiler kadar) sınıfların bulanık kolektif temsilleri olduklarıdır. Bulanık (ve bu nedenle yanlış) çizgiler birçok toplumsal durumda farklı öğelerin çıkarlarına hizmet eder. Toplumsal çatışma daha şiddetli hale geldikçe statü grubu çizgileri,

asimptot yaparak sınıf çizgilerine yaklaşırlar; bu noktada "sınıf bilinci" görüngüsünü görebiliriz. Fakat asimptota hiçbir zaman ulaşılamaz. Gerçekten de asimptotun etrafında yaklaşan eğriyi iten bir manyetik alan varmış gibidir. Sonuç olarak ırk, çağdaş dünyada statü grubunun belli bir biçimidir; dünya toplumsal sistemindeki sıralamayı belirleyen bir biçimdir. Bu anlamda, bugün bağımsız Siyah Afrika devletlerinde ırksal gerilimler yoktur. Bununla beraber, ulusal kimliğin dışavurumlarından biri, ulaşıldıktan sonra ancak uluslararası sınıf bilincinin asimptotuna yaklaşıldıkça aşılabilecek ya da alt edilebilecek olan artan bir uluslararası statü grubu bilinci ya da ırksal özdeşleşme olacaktır.

---

* Bu makale ilk kez, *Les Cahiers du CEDAF,* no. 8/1971, 1. Dizi: Sosyoloji'de yayınlanmıştır.

1. Bkz. Max Weber, *Economy and Society,* New York, Bedminster Press, 1968, ss. 302-307, 385-398 ve 926-940.

2. Burada Edward Shils'in kazandırdığı bir terimi kullandım. Bkz. "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties", British Journal of Sociology, VIII, 2 Haziran 1957, ss. 130-145. Shils'e göre ilksel nitelikler sadece bir "etkileşim işlevi" olmaktan çok, "anlamlı ilişkiler"e ilişkin niteliklerdir. Anlamları "tarif edilemez"dir (s. 142). Bkz. Clifford Geertz, "The Integrative Revolution, Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", yay. haz. C. Geertz, *Old Societies and New States* içinde, Glencoe, Free Press, 1963.

3. Weber'in tanımı onura vurgu yapar: *"Stände* (statü grupları), sınıfların tersine normal olarak gruptur. Ancak çoğu kez şekilsiz türdendir. Bizim yapmak istediğimiz, salt iktisadi açıdan belirlenmiş "sınıfsal konum"un tersine, *onurun* özgül, olumlu ya da olumsuz bir toplumsal değerlendirmesiyle belirlenmiş olan insan hayatındaki her tipik bileşeni *"toplumsal konum"* olarak adlandırmaktır [...] Hem mülkiyet sahibi hem de mülksüz kişiler aynı statü grubuna dahil olabilirler ve bu beraberinde son derece elle tutulur sonuçlar getirerek, sık sık böyle olur [...] Normalde statü onuru, gruba ait olmak isteyen herkesten, öncelikle, özgül bir *hayat tarzı* beklendiği olgusuyla ifade edilir [...]" (Max Weber, *a.g.e.,* s. 932).

4. İngilizce yazanların "tribe" [kabile] kelimesini kullandıkları bağlamda, birçok yazar Fransızca'daki "race" [ırk] kelimesini kullandıklarından, Fransızca literatür çok daha karışık ve bulanıktır.

5. Jean Suret-canale her iki görüngünün de fetih durumlarından kaynaklandığını ama bazı açıklanmamış nedenlerle asimilasyonun bazı yerlerde diğerlerinden daha hızlı gerçekleştiğini ortaya koyuyor:

> "Bir kabilede sınıfsal uzlaşmazlıklar neredeyse hiç görülmediği sürece [...] hiçbir devlet üstyapısı ortaya çıkmadı [...] Köleliğin yayılması ve bir kabile aristokrasisinin oluşmasıyla, sınıf uzlaşmazlıklarının geliştiği yerlerde çeşitli türden devletler [...] ortaya çıktı [...] Bu devletlerin oluşmasıyla diğer kabilelere tahakküm ve onları sindirme ve bir devlet içinde yeni bir kültürel ve

dilsel birlik oluşması söz konusu olduğunda kabile örgütlenmesinin izleri az çok kayboldu... Örneğin Zulu topraklarında böyle oldu... Sınıflara bölünme bazen kabile çelişkisi görünümünü alabildi: Doğu Afrika'nın göller bölgesinin bazı monarşilerinde (Ruanda, Burundi, vb.) yetiştirici fatih Tutsiler'in, yerli köylüler olan Hutular'ı egemenlikleri altına alarak aristokrasiyi oluşturdukları yerlerde böyle oldu." ("Tribus, classes, nations", La Nouvelle Revue Internationale, no. 130, Haziran 1969, s. 112).

6. Bkz. Elliot P. Skinner, "Strangers in West African Societies", Africa, XXXIII, 4, Ekim 1963, ss. 307-320.

7. Robin Horton'un bu tür hiyerarşik olmayan toplumların toplumsal örgütlenmesine ilişkin araştırmalarına bakınız, "Stateless Societies in the History of West Africa", yay. haz. J. F. A. Ajayi ve M. Crowder, A History of West Africa içinde, Cilt 1, Londra, Longmans, 1971.

8. Bkz. K. A. Busia, The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti, Londra, Oxford University Press, 1951. Busia, Asantiler arasındaki Hıristiyan-Hıristiyan olmayan anlaşmazlığının neden ve sonuçlarını ayrıntılarıyla birlikte anlatmıştır.

9. Uganda, siyasetin dinsel bir üçe bölünmeyle bir ölçüde billurlaştığı başlıca örnektir: bu üç grup, Protestanlar, Katolikler ve Müslümanlar'dır.

10. Bkz. Thomas Hodgkin, "Islam and National Movements in West Africa", Journal of African History, III, 2, 1962, ss. 323-327; ayrıca bkz. J.C. Froelich, Les Musulmans dAfrique noire, Paris, Ed. de l'Orante, 1962, Böl. 3.

11. I. Wallerstein, "Ethnicity and National Integration in West Africa", Cahiers d'eludes africaines, no. 3, Ekim 1960, ss. 129-139.

12. Bu nokta Georges Balandier ve Frantz Fanon'un çalışmalarında tartışılmıştır.

13. "Contemporary Tribes and the Development of Nationalism", yay. haz. June Helm, Essays on the Problem of Tribes içinde, Amerikan Etnoloji Derneği'nin ilkbahardaki yıllık toplantı dönemi çalışmaları, 1967, s. 205.

14. Bkz. Wallerstein, "The Range of Choice: Constraints on the Policies of Governments of Contemporary African Independant States", yay. haz. Michael F. Lofchie, The State of the Nations içinde, University of California Press, 1971.

15. Bunun nedeni ve "Afrikalılığın" deri rengine bağlı olmayan tanımı için bkz. Wallerstein, Africa: The Politics of Unity, New York, Random House, 1967.

16. Bkz. Donald Rothschild, "Ethnic Inequalities in Kenya", Journal of Modern African Studies, VII, 4, 1969, ss. 689-711; Robert I. Rotberg, "Tribalism and Politics in Zambia", Africa Report, XII, 9, Aralık 1967, ss. 29-35; I. M. Lewis, "Modern Political Movements in Somaliland", Africa, XXVIII, 3, Temmuz 1958, ss. 244-261; XXVIII, 4, Ekim 1958, ss. 344-363.

17. Bkz. Czeslaw Jesman, The Ethiopian Paradox, Londra, Oxford University Press, 1963.

18. Bkz. Ernest Milcent, "Tribalisme et vie politique dans les Etats du Benin", Revue française d'etudes politiques africaines, 18, Haziran 1967, ss. 37-53; ayrıca bkz. Walter Schwarz, Nigeria,Londra, Pall Mall Press, 1968.

19 Bkz Terence K. Hopkins, "Politics in Uganda: The Buganda Question", ss. 251-290, yay. haz. J. Butler ve A. A. Castango Jr, Boston University Papers on Africa: Transition in African Politics içinde, New York, Praeger, 1967; ayrıca bkz. May Edel, "African Tribalism: Some Reflectıons on Uganda", Political Science Quarterly, LXXX, 3, Şubat 1965, ss. 357-372.

20 J. H. A. Watson, "Mauritania: Problems and Prospects", Africa Repon, VIII, 2, Şubat 1963, ss. 3-6; Viviana Paques, "Alcuni problemi umani posti dallo sviluppo economico e sociale: II caso della Republica del Ciad", // Nuovo Osservatore, VIII, 63, Haziran 1967, ss. 580-584; George W. Shepherd Jr, "National Integration and the Southern Soudan", Journal of Modern African Studies, IV, 2, 1966, ss. 193-212. Çad'da durum 1970'li yıllardan bu yana tersine dönmüştür.

21. Bkz. Michael Lofchie, "Party Conflict in Zanzibar", Journal of Modern African Studies, I, 2, 1963, ss. 185-207; Leo Kuper, "Continuities and Discontinuities in Race Relations: Evolutionary or Revolutionary Change", Cahiers d'etudes africaines, X, 3, 39, 1970, ss. 361-383; Jean ZIEGLER, "Structures ethniques et partis politiques au Burundi", Revue française d'etudes politiques africaines, 18, Haziran 1967, ss. 54-68; Raymond K. Kent, From Madagascar to the Malagasy Republic, New York, Praeger, 1962.

22. Akinsola A. Akiwowo, "The Sociology of Nigerian Tribalism?", Phylon, XXV, 2, Yaz 1964, s. 162.

23. Elliot P. Skinner, "Group Dynamics in the Politics of Changing Societies: The Problem of 'Tribal' Politics in Africa", yay. haz. J. Helm, a. g. e., s. 173.

24. Bkz. Weber, a.g.e., s. 939: "Sınıflar, statü grupları ve partiler hakkında bir genel gözlem daha eklemeliyiz: Bunların, özellikle bir siyasal birim çerçevesi içinde, çok daha büyük bir birliği önceden varsaydıkları gerçeği bununla sınırlı oldukları anlamına gelmez. Tersine, böyle bir birliğin her zaman için [...] devlet sınırlarının dışına taşması alışılmış bir şeydir [...] Fakat amaçları ille de yeni bir toprak hâkimiyetinin kurulması değildir. Esas olarak varolan siyaseti etkilemeyi amaçlarlar." Şunu eklemeliyim ki, bu bir dünya sisteminde, bir ulus-devlete bağlılığın statü grubu bilincinin bir ifadesi sayıldığı durumlar dışında böyledir.

25. Morton J. Fried, "On the Concept of Tribe' and Tribal Society'", yay. haz. J. Helm, a.g.e., s. 15.

26. M. Weber, a.g.e., s. 930.

27. a.g.e., s. 938.

28. Bkz. Jeanne Favret, "Le traditionalisme par exces de modernite", Archives europeennes de sociologie, VIII, 1, 1967, ss. 71-93.

29. Bkz. Clifford Geertz, "Politics Past, Politics Present", Archives europeennes de sociologie, VIII, 1, 1967, ss. 1-14.

30. J. Favret, a.g.e., s. 73.

31. Michael Moerman, "Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification", yay. haz. J. Helm, a.g.e. içinde, s. 167.

32. "Estratificatiön social y estructura de clases (un ensayo de interpretaciön)", Ciencias politicas y sociales, VIII, 27, Ocak-Mart 1962, ss. 99-101.

33. Rodolfo Stavenhagen, "Clases, colonialismo y aculturaciön: ensayo sobre un sistema de relaciones interetnicas en Meso-America", Americalafına, VI, 4, Ekim-Aralık 1963, s. 94.

34. V. L. Allen, "The Meaning and Differenfiation of the Working Class in Tropical Africa" ve Peter Cartens, "Problems of Peasantry and Social Class in Southern Africa". İki rapor da 13-19 Eylül 1970'te Varna'daki VII. Dünya Sosyoloji Kongresi'nde sunuldu.

35. "Ücretliler yaşam standartları ve iş konusunda dalgalanmalar yaşarken köylü üreticiler yaşam standartlarında ve işin yoğunluğu konusunda dalgalanmalar yaşar. Ancak ücretlilerin yaşam standartlarında bir düşme ya da işsizliğin artışı, emeğin köylü üretimine geri dönmesine neden olur ya da köylü üretiminin kaynakları bir emniyet sübabı olduğunda tahammül edilir bir hal alır." (Ailen, 1970). Bkz. Giovanni Arrighi benzer bir tez öne sürmüştür, "L'offerta di lavoro in una perspettiva storica", Sviluppo economico e sovraslutture in Africa içinde, Torino, Einaudi, 1969. Bunun İngilizce versiyonu vardır: "Labor supplies in Historical Perspective: A Study of Proletarianization of the African Peasants in Rhodesia", Giovanni Arrighi ve John S. Saul, Essays on the Political Economy of Africa (New York, Monthly Review Press i973, ss. 180-234).

36. P. Carstens, a.g.e., s. 9.

37. a.g.e., s. 10.

38. a.g.e.. s. 8.

39. Bkz. Arghiri Emmanuel, L'Echange inegal. Paris. Maspero, 1969.

Sınıf Irkçılığı *

Etienne Balibar

Üst düzey ırkçılık çözümlemeleri ırkçı kuramların incelenmesine öncelik verdiklerinde, "sosyolojik" ırkçılığın bir kitle görüngüsü olduğunu ortaya çıkarırlar. Böylelikle işçi sınıfında ırkçılığın gelişmesi (ki bu komünist ve sosyalist militanlara doğaya aykırı gelir) kitlelerde varolan bir eğilimin sonucu halini alır. Kurumsal ırkçılık, bu psikososyolojik "kitle" kategorisinin yapılışına bile yansır. Öyleyse sınıflardan kitlelere geçerek kitleleri, ırkçılığın hem ayrıcalıklı nesnesi, hem de öznesi olarak gösteren bu yer değiştirme sürecini çözümlemeye çalışmak gerekmektedir.

Bir toplumsal sınıfın, (kimliği terimini kullanmamak için) ideolojisi, konumu nedeniyle ırkçı tutumlara ve davranışlara eğilimli olduğu söylenebilir mi? Bu soru daha çok, Nazizm'in yükselişi konusunda önce spekülasyonlar düzeyinde daha sonra çeşitli ampirik göstergeler yoluyla tartışılmıştı.[1] "Küçük burjuvazi" konusunda daha ağırlıklı bir tercih bulunmakla birlikte, şüphelerin üzerinde yoğunlaşmadığı neredeyse hiçbir toplumsal sınıf olmadığından, sonuç tümüyle paradoksal olmuştur. "Küçük burjuva" kavramı da, daha çok, toplumun birbirinden ayrı nüfus dilimlerine bölünmesine dayalı bir sınıfsal çözümlemenin çıkmazlarını yansıttığından, açıkçası, ikircil bir kavramdır. Kökeninde siyasal suçlama taşıyan tüm sorularda olduğu gibi burada da soruyu tersine çevirmeliyiz: Günlük hayatı kuşatan ırkçılığın (ya da ona neden olan hareketin) temellerini küçük burjuvazinin doğasında aramak yerine, ırkçılığın gelişiminin nasıl olup da farklı maddi koşullardan bir "küçük burjuva" kitlesi ortaya çıkardığını anlamaya çalışmalıyız. Böylece ırkçılığın sınıfsal temelleri gibi kötü sorulmuş bir sorunun yerine, bu sorunun kısmen perdelediği daha karmaşık ve kesin bir soru koyabiliriz. Bu, milliyetçiliğe ek olarak ırkçılık ile toplumda sınıf çatışmalarının indirgenemezliği arasındaki ilişkilere dair bir sorudur. Irkçılığın gelişiminin sınıf çatışmasının yerini nasıl aldığını, ya da daha

ziyade bu çatışmanın "ırklaştırıcı" bir toplumsal ilişki tarafından nasıl dönüştürülmüş olduğunu; ve aynı zamanda, tam tersine, sınıf mücadelesine getirilen milliyetçi alternatifin özellikle ırkçılık biçimini alması olgusunun hangi nedenle bu mücadelenin uzlaşmaz özelliğinin bir göstergesi sayılabileceğini sormamız gerekecek. Kuşkusuz bu, (maddi varoluş ve çalışma koşullarıyla, fakat aynı zamanda ideolojik gelenekler ve pratik siyasal ilişkilerle belirlenen) sınıfsal durumun verili bir konjonktürde, ırkçılığın toplumdaki etkilerini — yani "eyleme geçiş" biçimlerini ve sıklığını, onu ifade eden söylemi, militan ırkçılığın benimsenmesini— nasıl belirlediğini incelemenin önemli olmadığı anlamına gelmez.

Irkçılığın sınıf mücadelesince sürekli olarak "üst-belirlenmesinin" izleri, tarihine bakıldığında tümel olarak milliyetçi belirleme kadar saptanabilir durumdadır ve her yerde fantazmalarının ve pratiklerinin anlamındaki öze bağlıdır. Bu da bizim, "modernlik" sosyologlarının o çok önem verdikleri genellemelerden daha somut ve kesin bir belirlemeyle uğraştığımızı göstermeye yeter. Irkçılıkta ya da ırkçılık-milliyetçilik ikilisinde, (eski, "kapalı", "hiyerarşik" toplumlar ve "açık" "hareketli" toplumlar şeklindeki ikili bölümlemenin sonucu olarak) modern toplumların özelliği sayılan bireycilik ya da eşitlikçiliğin paradoksal ifadelerinden birini ya da bu bireyciliğe karşı "cemaat" biçimindeki bir toplumsal düzenin nostaljisini yansıtan bir savunma tepkisini görmek yeterli değildir[2]. Bireycilik yalnızca (emek gücü içindeki rekabet de dahil) sınıf mücadelelerinin baskısı altında bireylerin bir araya gelmesiyle istikrarsız bir denge tutturan somut ticari rekabet biçimlerinde mevcuttur. Eşitlikçilik yalnızca, (varsa) siyasal demokrasinin, (varsa) "koruyucu-devletin", varoluş koşullarının kutuplaşmasının, kültürel ayrımcılığın, reformist ya da devrimci ütopyanın çelişen biçimlerinde mevcuttur. Irkçılığa "iktisadi" bir boyut veren şey, basit antropolojik figürler değil bu belirlemelerdir.

Ama yine de ırkçılıkla sınıf mücadelesi arasındaki ilişkinin tarihsel biçimlerinin heterojenliği sorun yaratmaktadır. Bu heterojenlik, antisemitizmin "Yahudi parası" teması etrafında ucuz "anti-kapitalizm" halini alış şeklinden, günümüzde göç kategorisinin ırksal izi ve sınıfsal kini birleştirme şekline kadar uzanmaktadır. Bu görünüşlerin hiçbiri (kendilerine tekabül eden konjonktürler gibi), indirgenemez; bu da, ırkçılıkla sınıf mücadelesi arasında herhangi bir basit "dışavurum" (ya da ikâme) ilişkisi tanımlamayı engeller.

Esas olarak 1870 ve 1945 yılları arasındaki dönemde (yani Avrupa'nın burjuva devletleriyle, örgütlü proletarya enternasyonalizmi arasındaki çarpışmanın stratejik döneminde) antisemitizmin anti-kapitalist bir aldatmaca olarak kullanılmasında gördüğümüz, yalnızca, işçilerin başkaldırısı için bir günah keçisi bulunması, işçiler arasındaki bölünmelerin istismar edilmesi ya da yalnızca soyut bir toplumsal sistemin kötülüklerinin bundan "sorumlu olanlar"ın hayali kişileştirilmelerine yansıtılarak temsil edilmesi (her ne kadar bu mekanizma ırkçılığın işleyişi için temel oluştursa da) değildir.[3] Burada birbirlerini eğretilemeye elverişli iki tarihsel anlatının "kaynaşımı"nı da görürüz: bir yanda kayıp "Hıristiyan Avrupa" birliği pahasına ulusların oluşumu anlatısı; diğer yanda ulusal bağımsızlıkla, sınıf mücadelelerinin uluslararasılaşmasına tekabül etme riskini taşıyan, kapitalist iktisadi ilişkilerin uluslararasılaşması arasındaki çatışmanın anlatısı vardır. Tüm ulusların ortak "içerideki dışlanmışı" olan, fakat aynı zamanda olumsuz olarak, nesnesi olduğu teolojik kin nedeniyle, "Hıristiyan halkları" birleştirdiği varsayılan sevginin kanıtı olan Yahudi, işte bu nedenle, hem kayıp birliğin izini yeniden canlandırabilir hem de her ulusal bağımsızlığı tehdit eden "sermaye kozmopolitçiliği"yle imgesel olarak özdeşleştirilebilir.[4]

Göçmen karşıtı ırkçılık, sınıf konumuyla etnik kökeni en üst düzeyde özdeşleştirdiğinde, ortaya bambaşka bir görüntü çıkar (bu özdeşleştirmenin gerçek temelleri her zaman için, kimi kez yoğun kimi kez seyrek olsa da hiçbir zaman ortadan kalkmayan, işçi sınıfının durumunun özellikle proleter niteliklerinden birini oluşturan bölgelerarası, uluslararası ya da kıtalararası işçi sınıfı hareketliliğinde mevcuttur). Irkçılık bu özdeşleştirmeyi uzlaşmaz toplumsal işlevler karmasıyla birleştirir: Böylece Fransız toplumunun Magripliler tarafından "istilası", işsizliğe neden olan göç temaları, "bizim" işletmelerimizi, "bizim" gayri menkullerimizi, "bizim" yazlıklarımızı satın alan petrol şeyhlerinin parası temasıyla bağlantılı hale gelir. Bu, Cezayirliler'in, Tunuslular'ın ya da Faslılar'ın soy olarak neden "Arap" diye adlandırılmaları gerektiğini kısmen açıklamaktadır (tabii bu "gösteren"in — ki söylemin gerçek merkezidir— bu temalarla terörizm, İslam vb. temaları birbirine bağladığını da unutmamak gerekir). Fakat, terimlerin değerlerinin tersyüz oluşundan ileri gelenler de dahil olmak üzere, diğer görünümler unutulmamalıdır. Bu tersyüz oluşun bir örneği, belki de yirmili yıllarda Japon milliyetçiliği tarafından yaratılan[5]; herhalükârda, günümüzdeki hortlayışı göz önüne alındığında sessizce geçiştirilemeyecek Nazizm'in

belirginleşmesinde çok önemli bir rol oynaması öngörülen "proleter ulus" temasıdır

Bu görünümlerin karmaşıklığı aynı zamanda, "ırk" ve "sınıf"ın, tarihin modern temsillerinin merkezinde olan sürekli bir diyalektiğin çelişen kutuplarını oluşturduğunu emeğe ilişkin kaçınılmaz bir varsayım olarak kabul ettiğimiz halde, ırkçılığın "sınıf bilinci"ne karşı kullanılması düşüncesini (sınıf bilincinin ırkçılık tarafından engellenmediği, caydırılmadığı, bozulmadığı sürece sınıf koşullarında doğal olarak çıkması gerekirmişçesine) kayıtsız şartsız sahiplenmenin neden mümkün olmadığını da açıklığa kavuşturmaktadır. Bundan başka işçi hareketi içinde ya da onun kuramcıları arasında ırkçılığa araçcı, entrikacı yaklaşımların da (ki bunların bedelinin ne denli pahalı bir şekilde ödendiğini biliyoruz: W. Reich bunu ilk görenlerden olduğu için çok değerlidir), ırkçılıkta şu ya da bu sınıfsal durumun "yansımasını" gören mekanikçi görüşler gibi, işçi sınıfında ve onun örgütlerinde milliyetçiliğin varlığını, başka bir deyişle ırkçılığa karşı kitlesel mücadelenin (kapitalizme karşı devrimci mücadele gibi) bağlı olduğu, sınıf ideolojisi ve milliyetçilik arasındaki iç çatışmayı inkâr etme işlevini gördüklerinden kuşkulanmaktayız. Burada "sınıf ırkçılığı"nın bazı tarihsel görünüşlerini tartışarak göstermek istediğim şey bu iç çatışmanın evrimidir.

Modern ırk kavramının, bir ayrımcılık ve horgörme söyleminde yer alışı, insanlığı "üst-insanlık" ve "alt-insanlık" olarak bölüşüyle, başlangıçta ulusal (ya da etnik) bir gösterime değil, sınıfsal bir gösterime, daha doğrusu (toplumsal sınıf eşitsizliğini yaratılıştan gelen bir eşitsizlik olarak sunmak söz konusu olduğu için) bir kast gösterimine sahip olduğunu birçok ırkçılık tarihçisi vurgulamıştır (bunlar arasında Poliakov, Michele Duchet ve Madeleine Reberioux, Colette Guillaumin ve modern kölelik konusundaki çalışmasıyla E. Williams vardır).[6] Bu açıdan, ırk kavramının çifte kökeni vardır: Bir yanda aileden soylu olanların üstün bir "ırk" olarak aristokratik temsili (yani gerçekte, egemenliği artık tehdit altında olan bir aristokrasinin siyasal ayrıcalıklarının meşruiyetini güvenceye almasını ve soyağacının kuşkulu sürekliliğini idealleştirmesini sağlayan mitsel bir anlatı); diğer yanda ise zaten her zaman tutsaklığa mahkûm olan ve özerk bir uygarlık kurmaktan aciz, aşağı "ırk" muamelesine maruz kalan toplulukların kölelik yanlısı bir şekilde temsil edilmeleri vardır. Kan, derinin rengi, melezlik söylemleri buradan kaynaklanmaktadır. Irk kavramının, art arda gelen metamorfozlarının başlangıç noktası olan milliyetçi karmaşıkla

bütünleşmek üzere "etnikleşmesi" çok daha sonra gerçekleşmiştir. Şu halde tarihin ırkçı temsillerinin baştan beri, sınıf mücadeleleriyle ilişkili olduklarını göstermiş oluruz. Fakat ırk kavramının evriliş biçimini ve milliyetçiliğin "sınıf ırkçılığının" ilk şekillerinden beri etkisini, diğer bir deyişle siyasal belirlemesini incelemezsek bu olguya gereken önemi veremeyiz.

Aristokrasi kendini daha baştan "ırk" kategorisiyle düşünüp sunmamıştır: Burada söz konusu olan gecikmiş bir söylemdir; örneğin Fransa'da ("mavi kan" ve soyluların "Frank" ya da "Cermen" kökenleri mitiyle) açıkça bir savunma işlevine sahip olan bu söylem, mutlak monarşi feodal senyörlerin zararına devleti merkezileştirdiğinde ve bünyesinde burjuva kökenli, idari ve mali bir yeni aristokrasiyi "yaratmaya" başladığında, böylece ulus-devletin kuruluşunun çok önemli bir aşamayı geçmesini sağladığında gelişmiştir.[7] Klasik İspanya örneği daha da ilginçtir. Poliakov'un bu konudaki çözümlemesi şöyledir: Yeniden fetihten sonra gelen ve Katolikliğin devlet dini olması için gerekli yol olan Yahudi kıyımı aynı zamanda, İspanyollaştırmanın (daha doğrusu Kastilyalılaştırmanın) karşı koyduğu "çok-uluslu" kültürün de izidir. Bu nedenle Avrupa milliyetçiliği prototipinin oluşumuyla sıkı sıkıya ilintilidir. Fakat, daha sonra tüm Avrupa ve Amerikan ırkçılığı söyleminin devraldığı "safkanlık statülerinin" (limpieza de sangre) kurulmasıyla sonuçlandığında, daha da çift anlamlı bir gösterime bürünür. Magripliler ve Yahudilerle ilk melezleşmenin inkârından kaynaklanan bu gösterim, raza'nın kalıtımsal tanımı (ve nitelikleriyle ilgili soruşturma) gerçekte, hem bir iç aristokrasiyi tecrit etmeye ve tüm "İspanyol halkı"na kurgusal bir asalet vermeye, hem de soykırım, köleleştirme, zorla Hıristiyanlaştırma, zorbalık yoluyla dünyanın en büyük sömürge imparatorluklarından birine hükmettiği sırada bu halktan bir "efendiler halkı" yaratmaya yarar. İşte bu yörüngede sınıf ırkçılığı zaten milliyetçi ırkçılığa dönüşür, ancak yine de kaybolmaz.[8]

Fakat bizim sorumuz için en önemli olan nokta, 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren tanık olunan, değerlerin tersyüz oluşudur. Aristokratik ırkçılık (ki bu, bizzat söylemin sahibini ırk haline getiren, günümüz çözümlemecilerinin "kendine atıfta bulunan" ırkçılık diye adlandırdıkları şeyin prototipidir; onun emperyalist torunlarının sömürge koşullarındaki önemi de buradan kaynaklanır: Hindistan'daki İngilizler, Afrika'daki Fransızlar, soyları, çıkarları, tavırları ne denli avam olursa olsun, kendilerini modern soylular olarak göreceklerdir) zaten ilkel sermaye birikimine

dolaylı olarak bağlıdır; bu da ancak sömürgeci uluslardaki işleviyle mümkündür. Sanayi Devrimi tam anlamıyla kapitalist sınıf ilişkilerini yaratırken, burjuva çağının yeni-ırkçılığını da (bu tarihsel anlamda ilk "yeni-ırkçılık"tır) ortaya çıkarmıştır. Bu sömürülen (ve hatta, sosyal devletin başlangıcından önce aşırı sömürülen) topluluk ve siyasal olarak tehlikeli topluluk gibi çifte bir statüye sahip olan proletaryayı hedefleyen bir ırkçılıktır.

Özellikle Louis Chevalier bunun anlatımlar ağını ayrıntılarıyla tanımlamıştır.[9] Buna göre ırk kavramı, "işçilerin ırkı" konusunda, tarihsel-teolojik yananlamlarından uzaklaşarak hayali bir biyoloji, sosyoloji, psikoloji ve "toplumsal bünye" patolojisi denkliklerinin alanına girmiştir. Burada polisiye, tıbbi, insansever edebiyatın, kısaca edebiyatın (ki toplumsal "gerçekçiliğin" siyasal anahtarlarından ve temel dramatik içgüçlerinden biridir) takıntı halini almış temaları çıkar karşımıza. Günümüze dek bir toplumsal grubun ırklaştırılması yöntemlerinin hepsinin tipik görünümleri ilk kez tek bir söylemde toplanmıştır. Bunlar, maddi ve manevi sefalet, suç oranı, soydan gelen kötü alışkanlıklar (alkolizm, uyuşturucu), bedensel ve ahlaki kusurlar, bedensel kirlilik ve cinsel kontrolsüzlük, insanlığı "soysuzlaşma"yla tehdit eden özel hastalıklardır. Burada ayırt edici bir kararsızlık vardır: Ya işçiler soysuzlaşmış bir ırktır ya da yurttaşların, ulusun üyelerinin "ırkı" için bir soysuzluk tohumu olan şey işçilik durumudur, onların varlığı ve onlarla temastır. Darwinci evrimcilikten, karşılaştırmalı anatomi ve kitle psikolojisinden sahte-bilimsel güvenceler alarak, en çok da polis ve toplumsal kontrol kurumlarıyla örülü bir ağla sarmalanarak sosyobiyolojik (ve de psikiyatrik) determinizmin tüm varyantlarına dayanak oluşturan hayali "emekçi sınıflar" ve "tehlikeli sınıflar" denklemi, toplumsal-iktisadi bir kategoriyle antropolojik ve ahlaki bir kategorinin kaynaştırılması, bu temalar yoluyla gerçekleşir.[10]

Oysa bu sınıf ırkçılığı, günümüze dek eşitsiz bir evrim geçiren temel tarihsel süreçlerden ayrılamaz. Burada yaptığım, onları hatırlatmaktan başka bir şey değildir. Sınıf ırkçılığı öncelikle, ulus-devletin kurulması açısından çok önemli olan siyasal bir soruna bağlıdır. "Burjuva devrimleri", özellikle de radikal hukuki eşitlikçiliğiyle Fransız Devrimi, kitlenin siyasal hakları sorununu geri döndürülemez bir şekilde ortaya koymuştur. Bir buçuk yüzyıllık toplumsal mücadelelerden kazanılması umulan şey buydu. Bireyler arasında doğuştan farklılık olduğu düşüncesi akıl almaz değilse bile hukuksal ve ahlaki açıdan çelişik hale gelmiştir. Fakat kurulu toplumsal

düzen, mülkiyet ve "seçkinler" iktidarı açısından "tehlikeli sınıflar"ın siyasal "ehliyet'ten zorla ve hukuk yoluyla dışlanmaları ve kent-devletinin sınırlarında tutulmaları şart olduğu sürece, sonuçta onların tam insanlık ya da normal insanlık niteliklerinden anayasal olarak "yoksun olduklarını" göstererek (ve buna ikna olarak) yurttaşlıklarını inkâr etmek önemli olduğu sürece, bu düşünce siyasal olarak kaçınılmazdı. Öyleyse burada iki antropoloji (benim deyimimle iki "hümanizm") çatışmaktadır: doğuştan eşitlik antropolojisi ile kalıtımsal eşitsizlik antropolojisi. Bu da toplumsal uzlaşmazlıkların yeniden benimsetilmesine izin verir.

Oysa bu işlem baştan beri ulusal ideoloji tarafından üst-belirlenmiştir. Disraeli[11] (Anglosakson "üstün ırkı"na karşı "Yahudiler'in üstünlüğü"nün şaşırtıcı emperyalist kuramcısı), çağdaş devletlerin sorununun tek bir toplumsal oluşumda yaşanan gizli, "iki ulus"a bölünmüşlük olduğunu anlatarak bunu hayranlık verici bir şekilde özetlemişti. Buradan hareketle, sınıf mücadelelerinin ilerici örgütlenmesiyle karşı karşıya kalan egemen sınıfların izleyebileceği yolları da gösteriyordu: Önce, "sefiller" kitlesini bölmek (özellikle de köylülere ve "geleneksel" zanaatkarlara ulusal sahicilik, sağlıklılık, ahlaklılık, ırksal bütünlük gibi sanayinin patolojisiyle taban tabana zıt nitelikler bahşederek); daha sonra "emekçi sınıfların" tehlikeliliğinin ve soyaçekiminin işaretlerini yavaş yavaş yabancılara, özellikle de göçmenlere ve sömürgelerdekilere kaydırmak; bu sırada da oy hakkı kurumunun, "yurttaşlar" ile "tebaa" arasındaki kopukluğu milliyetin sınırlarına taşıması. Fakat bu süreçte daima —imparatorluk mekânının bütünü hesaba katılsa da, ulusal topluluğun kurumsal bir ayrımcılığı, baştan varolan bir apartheid'ı bünyesinde barındırmadığı Fransa gibi ülkelerde bile — fiili durumun belirgin bir şekilde hukukun gerisinde kaldığı, halk sınıflarına karşı "sınıf ırkçılığı"nın sürdüğü gözlenir (ve aynı şekilde bu sınıflarda ırksal damgalamaya özel bir elverişlilik, ırkçılık karşısındaki tutumlarında aşırı bir çelişiklik gözlenir). Bu da bizi sınıf ırkçılığının süreklilik gösteren bir diğer yönüne getirmektedir.

Bundan kastım kol emeğinin kurumsal ırklaştırılması olarak adlandırılması gereken şeydir. Bunun sınıflı toplumlar kadar eski olan kökenlerini bulmak zor olmayacaktır. Kol emeği ve emekçisine duyulan küçümsemenin köleci Yunan'ın felsefi elitleri tarafından ifade edilme şekliyle, Taylor'un 1909'da bazı bireylerin zekâ, akıl, karar alma yeteneği değil, bedensel güç gerektiren tekrara dayalı pis ve yorucu görevlere doğal yatkınlıklarını tanımlama şekli arasında bu açıdan çok önemli fark yoktur

(Taylor bu insanı Principles of Scientific Management'ta "öküz gibi adam" diye adlandırır; bu aynı zamanda, çelişkili bir biçimde, kökleşmiş bir "sistematik aylaklık" eğiliminin etkisinde olan, dolayısıyla doğasına göre çalışması için bir efendiye/ustaya ihtiyacı olan insanla aynı kişidir).[12] Ancak Sanayi Devrimi ve kapitalist ücretlilik tarzı burada bir yer değiştirmeye neden olur. Artık horgörü nesnesi olan ve karşılık olarak korkuyu besleyen şey, kayıtsız şartsız kol emeği değildir (tersine, paternalist, eskiye bağlı ideolojiler bağlamında, bu emeğin "zanaat" türünde olanlarının kuramsal olarak idealleştirilmesine tanık oluruz), "makinenin uzantısı" haline gelmiş, yani doğrudan bir örneği olmadan hem simgesel hem de bedensel bir şiddete maruz kalan bedensel emek ya da daha doğrusu mekanikleşmiş bedensel emektir (iyi bilinir ki, bu emek Sanayi Devrimi'nin yeni aşamalarıyla ortadan kalkmamış, birçok üretim sektöründe, hem "modernleşmiş", "zihinselleşmiş" biçimler altında hem de "arkaik" biçimler altında varlığını sürdürmeye devam etmiştir).

Bu süreç insan bedeninin statüsünü (bedenin insani statüsünü) değişikliğe uğratır: Bedeni, parçalara ayrılmış ve bastırılmış, yalıtılabilir bir hareket ya da işlev için kullanılmış, hem bütünlüğü içinde bozulmuş hem fetişleştirilmiş, hem "işe yarar" organları aşırı gelişmiş hem güçsüzleşmiş bir makine-beden olan insan-bedenler yaratır. Oysa ki her türlü şiddet gibi bu da bir direnişten ve aynı zamanda bir suçluluktan ayrı tutulamaz. "Normal" emek miktarının kabul edilmesi ve işçinin bedeninden elde edilmesi ancak mücadelenin bu emeğin sınırlarını saptamasıyla mümkündür. Kural aşırı sömürüdür; bünyenin alttan alta yıkıma uğratılmasıdır (ki bu da "soysuzlaşma" olarak eğretilenecektir); ve her ne olursa olsun emeğin zihinsel işlevlerinin bastırılmasındaki aşırılıktır. İşçi için dayanılmaz olan bu süreç, efendileri tarafından ideolojik ve düşsel yönden hazırlanması olmaksızın "kabul edilebilir" değildir: İnsan-bedenlerin varolması bedensiz insanlar'ın varolması demektir; insan-bedenlerin parçalara ayrılmış ve sakat (bu bedenin zihinden "ayrılması"nın sonucudur) bedenli insanlar olması, insan ırkının üzerindeki tehditi kaldırmak için bireyleri başka bir beden-üstüyle donatmak, sporu, gösterişçi erkekliği yaymak gerektiği anlamına gelir.[13]

Kimi zaman ırksal aşağılığın "fiziksel özelliklerinin" kınanmasına, kimi zaman da üstün ırkın "insan tipi"nin idealleştirilmesine yol açarak modern ırkçılığın tüm varyantlarını belirleyen bedenin estetize edilmesi (ve dolayısıyla fetişist tarzda cinselleştirilmesi) sürecini tam olarak anlamamızı

sağlayan sadece bu tarihsel durumdur, bu özgül toplumsal ilişkilerdir. Irkçı kuramların tarihinde biyolojiye başvurulmasının gerçek anlamını bunlar aydınlatırlar: Bu başvurmanın bilimsel buluşların etkisiyle hiçbir ilgisi yoktur; bedensel fantazmanın idealleştirilmesinden ve bir eğretilemeden ibarettir. Üst düzey biyoloji ve aynı zamanda diğer kuramsal söylemler bedenin görünürlüğüne, oluş biçimlerine, davranışlarına, simgesel organlarına ve uzuvlarına eklemlendikleri takdirde bu işlevi yerine getirebilir. Burada, daha önce yeni-ırkçılık konusunda ve onun zihinsel emeğin küçük parçalara bölünmesinin en son biçimiyle olan bağı konusunda biçimlendirilen varsayımlara uygun olarak, günümüzde IQ düzenlemesinden tutun da karar alıcı, entelektüel ve sportif "kadro"nun estetize edilmesine kadar tanık olduğumuz, zihinsel yeterliliklerin "bedenselleştirilmesi"ni, yani ırksallaştırılmasını tanımlayarak devam etmek yerinde olur.[14]

Fakat sınıf ırkçılığının yapılışında belirleyici bir yan daha vardır. İşçi sınıfı, tanımı gereği belirsiz "sınırları" olan —çünkü bu sınırlar emek sürecindeki ve sermaye hareketindeki durmak bilmez dönüşümlere bağlıdırlar— hem heterojen hem de oynak bir topluluktur. Aristokratik kastlardan ve hatta burjuvazinin yönetici kesimlerinden farklı olarak, bir toplumsal kast değildir. Ancak sınıf ırkçılığı (ve özellikle de göçmenler durumunda olduğu gibi, milliyetçi sınıf ırkçılığı) işçi sınıfının en azından bir kısmı için bir kastın kapalılığına eşdeğer bir şey üretme eğilimindedir. Daha doğrusu (ya da en kötüsü): "toplumsal hareketlilik"te tam kapalılık, proleterleşme dalgalarına olabildiğince tam açıklıkla birleşir.

Şimdi meseleyi başka bir şekilde ele alalım. Kapitalist birikimin mantığı bu konuda iki çelişkili görünüş taşır: Bir yandan, emek ve yaşam koşullarını emek pazarındaki rekabeti sağlayacak, "yedek sanayi ordusu"na sürekli olarak yeni güçler katacak, göreli bir nüfus-fazlasını besleyecek şekilde sürekli olarak harekete geçirmek, süreksizleştirmek; diğer yandan işçi topluluklarını, onları iş için "eğitmek" ve işletmeye "bağlamak" üzere (ve aynı zamanda "paternalist" siyasal hegemonya ile işçi "aileciliği" arasındaki tekabüliyet mekanizmasını işletmek üzere) uzun süreli olarak (birçok kuşak boyu) süreklileştirmek söz konusudur. Bir yandan, sadece ücret ilişkisine bağlı sınıfsal durumun atalar kuşağı ve torunlar kuşağıyla hiçbir ilgisi yoktur; son noktada "sınıfsal aidiyet" kavramının kendisi pratik gösterimden yoksundur; hesaba katılması gereken şey sadece sınıfsal durumdur. Diğer yandan işçi sınıfının en azından bir kısmının işçi oğulları

olması, bir toplumsal kalıtımın kurulması gerekmektedir.[15] Fakat, pratikte, direniş ve örgütlenme güçleri de bununla birlikte çoğalır.

Demografik politikalar, göç ve kentsel ayrım politikaları — daha genelde, D. Bertaux'nun antroponomik diye adlandırdığı pratikler[16]— bu çelişkili gereklerden doğmuş ve 19. yüzyıl ortalarından itibaren hem işveren hem devlet tarafından, onların paternalist (ki bu milliyetçi propagandayla sıkı sıkıya bağlıdır) ve disiplinci çifte görünümleriyle uygulamaya konulmuştur: bir yanda vahşi kitlelere karşı "toplumsal savaş" açmak, diğer yanda aynı kitleleri her anlamda "uygarlaştırmak"; günümüzde bunun mükemmel bir örneği "banliyö" ve "getto"lara yapılan toplumsal-polisiye muamelede görülmektedir. Irkçı karmaşık, gelip "nüfus sorununa" (buna bir dizi yananlam dahildir: doğum oranı, nüfus kaybı ve nüfus fazlası, "melezleştirme", kentleşme, sosyal konut, halk sağlığı, işsizlik) ekleniyorsa ve tercihen, yanlış bir ifadeyle "göçmen" olarak adlandırılan ikinci kuşak sorununda yoğunlaşıyorsa, bu bir tesadüf değildir; bilinmesi gereken şey bu ikinci kuşağın —sınıfsal hak davasıyla kültürel hak davalarını birleştirip, daha güçlü bir toplumsal kavgacılık geliştirme tehlikesini göze alarak— önceki kuşağın (tam deyimiyle "göçmen işçiler"in) yolunu mu izleyeceği yoksa proleterliğin altına düşmek ile işçilik durumundan çıkmak arasında istikrarsız bir konumda bulunan "sınıf düşmüş" bireyler kümesini mi büyüteceğidir. Hem egemen sınıf açısından hem de halk sınıfları açısından sınıf ırkçılığının ortaya sürdüğü şudur: toplu olarak kapitalist sömürüye tahsis edilmiş olan toplulukları ya da iktisadi süreç onları sistemin doğrudan kontrolünden çekip aldığı (ya da önceki kontrolleri, yoğun işsizlikle, etkisiz hale getirdiği) anda bu sömürü için yedekte tutulması gerekenleri tanımlayıcı işaretlerle belirlemek. Sabit yerleri olmayanları, kuşaklar boyu "yerlerinde tutmak": Böylece o andan itibaren bir soyağaçları olması gerekecektir. Göçebeliğin ve toplumsal kalıtımın çelişen buyruklarını, kuşakların evcilleştirilmesini ve direnişlerin bertaraf edilmesini tasavvurda birleştirmek.

Eğer bu gözlemler doğruysa, işçi sınıfının "kendi kendini ırklaştırması" diye adlandırmakta tereddüt etmeyeceğim şeyin birbirleriyle çelişen görünümlerine ışık tutabilir. Burada, emekçi topluluklarının etnik ya da ulusal köken sembolleri etrafında örgütlenmesinden tutun da sınıfsal köken ölçütünü (dolayısıyla işçi ailesi kurumunu, "birey" ile "sınıfı" arasında sadece ailenin kurduğu bağı) ve emeğe fazla değer verilmesi ölçütünü (dolayısıyla sadece onun sağladığı erkeksi niteliği) merkez alan belli bir

uvriyerizmin "işçiler ırkı" temsillerinin bir kısmını, "sınıf bilinci" açısından yeniden üretiş biçimine varıncaya dek, hatırlanması gereken bir toplumsal deneyimler ve ideolojik biçimler yelpazesi vardır.[17] Uvriyerizmin radikal biçimlerinin, en azından Fransa'da, bizzat işçilerin başının altından değil, daha çok işçi sınıfını "temsil etmek" isteyen (Proudhon'dan komünist partiye dek) entelektüellerin ve siyasal aygıtların başının altından çıktığı doğrudur. Ne var ki bu biçimler kazanılmış konumları, mücadele geleneklerini korumak, ve sınıf ırkçılığının "gösterenlerini burjuva toplumuna karşı çevirmek için, dışa kapalı "birlik" oluşturma eğilimine tekabül ederler. Uvriyerizmi belirleyen karşıt anlamlılık bu tepkisel kökenden ileri gelir: sömürü durumundan kurtulma arzusu ve nesnesi olunan küçümsemenin reddi. Bu karşıt anlamlılığın en bariz olduğu yer tam da milliyetçilikle, yabancı düşmanlığıyla olan ilişkisidir. İşçiler resmi milliyetçiliği fiilen kabul etmedikleri ölçüde (kabul etmedikleri zaman) sınıf mücadelelerinin bozulmasına karşı siyasal bir alternatifin taslağını oluştururlar. Fakat korkularını ve hınçlarını, umutsuzluklarını ve meydan okuyuşlarını yabancılara yansıttıkları ölçüde, savaştıkları şey söylendiği gibi sadece rekabet değil, çok daha derinde, kurtulmaya çalıştıkları kendi sömürülme koşullarıdır. Nefret ettikleri, proleter olarak ya da proleterleşme çarkına yeniden yakalanma tehlikesi taşıyanlar olarak, kendileridir.

Sonuç olarak, nasıl ki milliyetçilik ile ırkçılığın sürekli karşılıklı belirlenimi varsa, "sınıf ırkçılığı" ile "etnik ırkçılığın" da karşılıklı belirlenimi vardır ve bu iki belirlenim bağımsız değildir. Her biri kendi sonuçlarını, bir şekilde, diğerinin alanında ve onun zorlamasıyla ortaya çıkarmaktadır. Bu üst-belirlenimi kaba hatlarıyla anlatırken (ve ırkçılığın somut tezahürleri ile onun kuramsal söyleminin yapılışını nasıl anlaşılır hale getirdiğini göstermeye çalışırken) başlangıç sorularımıza bir cevap getirebildik mi? Daha ziyade onları yeniden biçimlendirdik. Milliyetçiliğe oranla ırkçılığın, onu oluşturucu fazlalığı diye adlandırdığımız şey, aynı zamanda, sınıf mücadelesi açısından bir eksikliğin belirtisi olarak görünmektedir. Fakat bu fazlanın, milliyetçiliğin (onun dinamiğini kullandığı halde) sınıf mücadelesine karşı oluştuğu olgusuna bağlı olmasına ve bu eksikliğin de sınıf mücadelesinin kendini milliyetçilik tarafından bastırılır bulması olgusuna bağlı olmasına rağmen, ikisi birbirini götürmez: daha çok birbirine eklenme eğilimindedir. Milliyetçiliğin öncelikle toplumun ve devletin —daha sonra sınıf mücadelelerine çarpacak— birliğini tahayyül etme ve hedeflemenin bir yolu mu, yoksa öncelikle sınıf

mücadelesinin ulusal birliğin önüne koyduğu engellere bir tepki mi olduğu esas olarak önemli değildir. Buna karşın, hem ulusla devlet arasında kapanmaz bir mesafenin hem de durmak bilmeden yeniden ortaya çıkan sınıfsal uzlaşmazlıkların bulunduğu bir tarihsel zeminde, milliyetçiliğin kimi zaman diğer biçimlere (dilsel milliyetçilik) rakip olarak, kimi zaman da onlarla birleşerek kaçınılmaz olarak ırkçılık biçimini aldığını ve böylece bir ileriye kaçışa giriştiğini gözlemlemek çok önemlidir. Irkçılık, bireylerin bilincinde azınlıkta ya da saklı olsa bile, milliyetçiliğin sınıf mücadelesiyle eklemlenmesine, terimin çifte anlamıyla ihanet eden, onun bu "içsel" fazlasıdır. Sonsuzca sürdürülen paradoksu da bundan ileri gelmektedir. Paradoks şudur: insanların doğaları gereği kendilerini "evlerinde" hissedecekleri, çünkü "biz bize" olacakları bir ulus-devleti geçmişe dönük bir biçimde tahayyül etmek, ve bu devleti içinde oturulamaz kılmak; durmadan düşmanın "içeride" olduğunu keşfederek ve cemaati, kendi bölünmelerinin hayali yapımları olmaktan öteye gitmeyen işaretlerle özdeşleştirerek, onu "dış" düşmanlar karşısında birleşmiş bir cemaat olarak ortaya çıkarmaya çalışmak. Böylesi bir toplum, siyasal olarak tam anlamıyla yabancılaşmış bir toplumdur. Zaten çağdaş toplumların hepsi bir ölçüde kendi siyasal yabancılaşmalarıyla boğuşup durmuyorlar mı?

---

* Burada gözden geçirilmiş biçimde yer verdiğimiz bu makale ilk kez, Clara Gallini'nin Napoli'de, Istituto Universitario Orientale'de, Mayıs 1987'de düzenlemiş olduğu "Gli Estranei - Seminario di studi su razzismo e antirazzismo negli anni 1980" adlı seminerde sunulmuştur.

1. Bkz. Pierre Ayçoberry, La Question nazie. Essai sur les interprétations du national-socialisme, Paris, Seuil, 1979.

2. Karl Popper'in kuramlaştırmalarına bakınız: La Société ouverte et ses ennemis, Fr. çevirisi (çok hatalı bir çeviri), Seuil, 1979 ve daha yakın zamanda, Louis Dumont, Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Seuil, 1983.

3. Sermayenin, toplumsal ilişkinin kişileştirilmesi bizzat kapitalist figürüyle başlar. Fakat bu, hiçbir zaman temel duyguları harekete geçirmeye yetmez. Bu nedenle "aşırı" mantığına uygun olarak, hayali-gerçek başka özellikler de eklenir: âdetler, soy ("iki yüz aile"), yabancı kökenler, gizli stratejiler, ırksal komplo (Yahudiler'in "dünya egemenliği" projesi, vb.) Bu kişileştirmenin yalnızca Yahudilik örneğinde para fetişizminin yapımıyla orantılı olması kuşkusuz rastlantı değildir.

4. "Hıristiyan" Avrupa'nın kayıp birliğinin, "uygarlığın kökenlerinin mitik simgesinin, aynı Avrupa'nın "dünyayı uygarlaştırmaya", yani uluslar arasında yırtıcı bir rekabetle dünyayı tahakkümü altına almaya giriştiği bir zamanda, ırk kayıtlarında bu şekilde temsil edildiği gerçeği işleri daha da karıştırmaktadır.

5. Bkz. Benedict Anderson, Imagined Communities, Londra, 1983, s. 92-3 (Hayali Cemaatler, Metis Yayınları, İstanbul, 1993)

6. L. Poliakov, Hisloire de l'antisemitisme, yeni baskı (Le Livre de poche Pluriel); M. Duchet, M. Reberioux, "Prehistoire et histoire du racisme", Racisme et societe içinde, derleme, P. DE Comarmond ve Cl. Duchet yönetiminde, Paris, Maspero, 1969; C. Guillaumin, L'Ideologie raciste. Genese et langage actuel, Mouton, Paris-La Haye, 1972; "Caracteres specifiques de l'ideologie raciste", Cahiers internationaux de sociologie, cilt LIII, 1972; "Les ambigui'tes de la categorie taxinomique 'race'", L. Poliakov, Hoınmes et betes. Entretiens sur le racisme (I) içinde, Mouton, Paris-La Haye, 1975; Eric Williams, Capitalism and Slavery, Chapel Hill, 1944.

7. Bu söylem Fransa örneğinde "üç işlev ideolojisinin yerini alır: Temelde teolojik ve hukuksal olan bu ideoloji, soylu sınıfın devletin inşasında (tam deyimiyle "feodalizm"de) organik olarak işgal ettiği yerin tersine daha fazla anlam ifade eder.

8. L. Poliakov, Historie de l'Antisemitisme, cilt I, s. 95.

9. Louis Chevalier, Classes laborieuses et classes dangereuses â Paris pendant la premiere moitie du XIX^{e} siecle, yeni baskı, Le Livre de poche Pluriel, Paris, 1984.

10. Bkz. G. Netchine, "L'individuel et le collectif dans les representations psychologiques de la diversite des etres humains au XIX^{e} siecle", L.Poliakov, Ni juif ni grec. Entretiens sur le racisme (II) içinde, Mouton Paris - La Haye, 1978; L. Murard ve P. Zylberman, Le Petit Travailleur infatigable ou le proletaire regenere. Villesusines, habitat et intimites au XIX^{e} siecle. Editions Recherches, Fontenaysous-Bois, 1976.

11. Bkz. H. Arendt, Antisemitism, The Origins of Totalitarianism, 1. Bölüm, Harcourt, Brace and World, New York, 1968, s. 68; L. Poliakov, Histoire de l'antisemitisme, II. cilt, s. 176; Karl Polanyi, La Grande Transformation, Fr. çevirisi, Gallimard, 1983, ek XI: "Disraeli, les 'Deux Nations' et le probleme des races de couleur".

12. Frederic W. Taylor, La Direction scientifıque des entreprises, Fr. çevirisi, Editions Marabout; Robert Linhart'ın Lenine, les paysans, Taylor'undaki, Le Seuil, Paris, 1976, ve Benjamin Coriat'nın LAtelier et le chronometre'indeki, Christian Bourgois, Paris, 1979, yorumlarına bakınız. Aynı zamanda benim, "Sur le concept de la division du travail manuel et intellectuel" başlıklı, Jean Belkhir ve diğer., L'Intellectuel, l'intelligentsia et les manuels'indeki, Anthropos, Paris, 1983, incelememe bakınız.

13. Hiç kuşkusuz kölenin "hayvanlığı" Aristo'da da, onun ticaretteki çağdaşlarında da sorun yaratmıştır (nesnesi olduğu aşırı cinselleştirme bunun kanıtıdır); ancak Sanayi Devrimi yeni bir paradoks daha doğurmuştur: İşçinin "hayvansı" bedeni giderek daha az hayvan bir hale, daha çok teknikleşmiş, dolayısıyla insanlaşmış bir hale gelmişti. Bu, insanın alt-insan'laşmasından çok üst-insanlaşmasının (bilişsel bilimlerin ve seçme tekniklerinin ve bunlara tekabül eden eğitimin "nesneleştirdiği" zihninde ve bedeninde), ve her durumda bu ikisinin birbirine çevrilebilirliğinin yarattığı sıkıntıdır. Hayvanlık fantazmalarından kurtulan bu çevrilebilirliğin yansıması, tercihen, taşıdığı "yabancı" statüsünün ona aynı zamanda bir "öteki erkek", bir "rakip" özelliği verdiği emekçiye yöneltilir.

14. Bu kitapta yer alan "Bir Yeni-Irkçılık Var mı?" ve "Irkçılık ve Milliyetçilik" incelemelerine bakınız.

15. Bu sadece bireysel bir akrabalık anlamında değil, eğilim olarak dışarıdan-evliliği uygulayan bir "nüfus" anlamındadır; sadece becerinin aktarımı anlamında değil (bu aktarıma çıraklık, okul eğitimi, sanayi disiplini aracılık eder), öznel kimliklerde ve kurumlarda inşa edilen "kolektif bir etik" anlamındadır. Daha önce sözü geçen eserlerden başka, bkz. J. P. De Gaudemar, La Mobilisation generale, Editions du Champ urbain, Paris, 1979.

16. Daniel Bertaux, Destins personnels et structure de classe, PUF, 1977.

17. Bkz. G. Noiriel, Longwy. Immigres et proletaires, 1880-1980, PUF, 1985; J. Fremontier, La Vie en bleu. Voyage en culture ouvriere, Fayard, 1980; Françoise Duroux, La Famille des ouvriers: mythe ou politique?, lisansüstü tezi, Paris-VII Üniversitesi, 1982.

Irkçılık Ve Kriz *

Etienne Balibar

Günümüz Fransası'nda ırkçılığın gelişmesi, genelde bir kriz görüngüsü olarak; iktisadi fakat aynı zamanda siyasal, ahlaksal ya da kültürel bir krizin az çok kaçınılmaz, az çok karşı konulabilir sonucu olarak sunulmaktadır. Bu değerlendirmede, tartışılmaz unsurlarla mazeretler, küçümseyişler ve az çok çıkara dayalı yanılgılar birbirine karışmaktadır. Burada, bizzat kriz kavramının ikircillikleri de tartışmayı iyice bulandırmaktadır.[1] Bu noktada çarpıcı olan bir kez daha bir döngüyle karşı karşıya oluşumuzdur: "Irkçılığın tırmanışı", "birdenbire tehlikeli hale gelişi", güçlenen sağ partilerin programına ve daha genelde siyasal söyleme girişi; bütün bunlar, bir krizin, geçmişte Nazizm'in ya da antisemitizm ve milliyetçilik "bayraklarının" yükselişi gibi, toplumsal ilişkileri derinden etkileyen ve tarihsel hale gelmekte kararsızlık gösteren büyük bir krizin varlığına işaret eden özellikler göstermektedir. Mekanikçi açıklamaları (iktisadi kriz yüzünden işsizlik, işsizlik yüzünden işçiler arasında rekabetin şiddetlenmesi, bu yüzden de kin, yabancı düşmanlığı, ırkçılık... türünden açıklamalar) ve mistik açıklamaları (kriz yüzünden çöküşün bunaltısı, kitlelerin "akıldışı olan"ın büyüsüne kapılması... ki ırkçılık bunun bir ifadesi olacaktır, türünden açıklamalar) bir yana bırakırsak elimizde tartışılmaz karşılıklı bağıntılar kalır. İngiltere'de altmışlı yıllardan beri "cemaatlerin" çatışmasını hızlandıran, milliyetçiliği besleyen, "Thatcherizm"in, "Powellizm"in yerini doldurmasını ve renkli nüfusu suç yuvası olarak gösteren yoğun bir propagandayla[2] birlikte baskıcı kanun ve nizam politikalarının benimsenmesini kolaylaştıran şeyler, sanayisizleşme, kentsel yoksullaşma, Refah Devleti'nin çözülüşü, ve imparatorluğun gerilemesidir. Ve Fransız toplumu da seksenli yılların başından beri, benzer bir yola girmiş gibi görünmektedir. Irkçı suçların ve polisin "hata"larının çoğalması[3], yurttaşlık hakkının sınırlanması projeleri, Ulusal Cephe'nin yükselişi, bunu

haber veren işaretler olabilir. Bazıları şöyle diyecektir: Fransa aynı uçurumun kenarında henüz tereddüt eder gibidir.

Özellikle ırkçılık olgusunun, onu vücuda getiren şiddet edimlerinin, toplumsal krizin etkin bir bileşkesi haline geldiği ve ondan sonra da krizin evrimini etkilediği tartışılmazdır. İşsizlik, kentleşme, okullaşma sorunları ve aynı zamanda siyasal kurumların işleyişi (oy verme hakkı sorununu düşünelim) ile göçmen fobisinin, göçmenlerin (ya da çocuklarının) kendi savunma mekanizmalarının ve birbirinin antitezi olan "Fransız kimliği" kavrayışları arasında büyüyen karşıtlığın oluşturduğu karmaşık arasındaki bağlantı giderek daha da güçlenmektedir. Sonunda bir zorunluluğun biçimlerini alır hale gelmiştir. Korku siyasetinin ya da felaket tellallığı siyasetinin profesyonellerine yer açan ve bununla bağlantılı olarak ulusal topluluğun bir kısmını bu noktada sansür ve otosansür uygulamaya teşvik eden de işte budur. Daha da kötüsünün varolduğuna (tarihsel örneklere dayanarak) inanıldığında, ırkçılık daha vahim bir hal almasın diye bu konuda susmak daha iyi olmaz mı? Hatta sonuçları kontrol edememek korkusuyla, nedeni ortadan kaldırmak (yani, varlıklarıyla "red tepkileri"ne yol açan "yabancı toplulukları" —kendi nitelikleri ya da istekleri dolayısıyla "asimile olabilir" olan herkesi "asimile etmek" koşuluyla— ülkelerine geri göndermek) daha iyi olmaz mı?

Aslına bakılırsa neden ve sonuçtan ziyade, konjonktür içinde ırkçılık ve krizin karşılıklı etkisinden söz etmek gerekir: Yani, toplumsal krizi ırkçı kriz olarak nitelendirmek, özellikle belirtmek ve aynı zamanda, belirli bir toplumsal oluşumda, belli bir anda ortaya çıkan "kriz ırkçılığı"nın ayırt edici ve belirleyici özelliklerini araştırmak gerekmektedir. Başlarken mazeretler ve yanılgılar diye adlandırdıklarımın önüne geçme şansını böylece yakalayabiliriz. Gerçekte, ırkçılığın daha görünür hale gelmesi, hiç yoktan ya da pek az şeyden ortaya çıkması demek değildir. Amerikan toplumu gibi diğer toplumlar için apaçık olan şey gerçekte bizim için de geçerlidir: Irkçılık, ulusal kimlik diye adlandırılan şeyle bir bütün oluşturan uzun vadeli maddi yapılarda (psişik ve toplumsal-siyasal yapılar da dahil) yerleşmiştir. Çalkantılarla, inanışların tersyüz oluşlarıyla sınansa da sahneden ve her halükârda kulislerden, hiç kaybolmaz.

Bununla birlikte, önceleri fark edilmeyen bir kopuş gerçekleşmiştir: Gizli kalan bir yapının varlığını ve bu yapıyla liberal devletin resmi hümanizminde yer alan sansür arasındaki çatışmayı göz önünde tutarak ırkçılığın edime geçişi olarak adlandırmayı önereceğim açık ırkçılık (bu

geçiş söylemden "bireysel" şiddete, oradan da ufkunda dışlamanın ya da ayrımcılığın kurumlaşmasının belirdiği örgütlü harekete varan derece derece bir ilerleyişle gerçekleşir) hedeflerini ve taşıyıcılarını değiştirir. Konjonktürün çözümlenmesi için öncelikle önem taşıyan şey bu yer değiştirmelerdir: Irkçılığın, öncelikle entelektüellerin mi yoksa halk tabakalarının mı, ya da terimin geleneksel anlamıyla küçük burjuvaların mı (küçük mülk sahipleri), yoksa ücretlilerin (özellikle işçilerin) mi olgusu olduğu, ne dili açısından, ne amaçları açısından ne de yayılma gücü açısından önemsizdir; öncelikle Yahudileri mi, Arapları mı, genelde "métèque"leri mi hedef aldığı, hukuki anlamda yabancı üzerinde mi yoğunlaştığı, yoksa toplumsal bünyenin arılaştırılmasına dair bir fantazma, "Sahte Fransızların, ulusun içinde güya kistleşmiş olan yabancıların, kökünün kazınmasına dair bir fantazma mı geliştirdiği de aynı şekilde önemsiz değildir. Kriz ırkçılığı hiç de tamamıyla yeni, geçmiş örneği ya da kökenleri olmayan bir şey değildir. Fakat, (bizzat mağdurlara "hoşgörü eşikleri" olarak yansıtılan) bazı hoşgörüsüzlük eşiklerinin aşılmasıdır. Ve giderek çeşitlenen durumlarda —kentlerde komşuluk, aynı zamanda iş konusunda; cinsel ve ailesel ilişkiler, aynı zamanda siyaset konusunda— bir "ırklaştırma" tavrını benimseyen yeni toplumsal sınıfların ya da tabakaların (ya da daha çok yeni toplumsal tabakalarda giderek çoğalan bireylerin) eyleme geçişi, sahneye çıkışıdır.

Şöyle ifade etmek daha doğru: Eğer radikal biçimiyle Hitler örneğinin, sömürgeci ve Amerikan ırk ayrımı örneklerinin, o "sevimli Beyazlar"ıyla telkin ettiği gibi, ırkçı ideolojinin temelde (yalnızca bir aşma anlamında değil sınıfsal dayanışmanın etkin bir inkârı anlamında da) sınıflararası bir tutuma sahip olduğu doğruysa, kriz ırkçılığı, sınıf ayrılıklarının artık "yabancılar" konusunda eğilim olarak farklı tutumları belirlemeyip yerlerini dışlama üzerine ve düşmanlık konusunda sessiz bir suç ortaklığı üzerine kurulu bir toplumsal "uzlaşma"ya bıraktıkları bir konjonktürü belirtmektedir. En azından, sınıf ayrılıklarını görelileştiren bir uzlaşmanın belirleyici faktörü haline gelmektedir.

Bu bakış açısıyla —belli bir özgünlük iddiasında olmadan— günümüz Fransız toplumunda bazı eşiklerin şimdiden aşılmış olduklarını gösteren bazı belirtiler öne sürülebilir.

Önce göç karmaşığının oluşumuna dikkatle bakalım. Bundan kastettiğimiz basit anlamda, göçmen olarak adlandırılan heterojen topluluğun dışarı atılmaya ve saldırılara maruz kalışı olgusu değil, şu türden

açıklamaların bugünkü kabul edilebilirlikleridir: "Bir göç sorunu vardır", "göçmenlerin varlığı bir sorun oluşturmaktadır" (sorunu "çözme"ye niyetlenme biçimi ne olursa olsun bu açıklamalar genel bir kabul görmek üzeredir). Gerçekte bu açıklamaların özelliği, ister işsizlik, ister yerleşim, sosyal sigorta, okullaşma, halk sağlığı, âdetler, isterse suç eylemleri olsun, tüm toplumsal "sorun"ların "göçmenlerin" varlığı olgusundan çıkan ya da en azından bununla daha vahim hale gelen sorunlara dönüştüğü sonucunu çıkarmalarıdır. Böylece göçün azaltılmasının ve mümkünse kaldırılmasının —pratikte, tabii ki en "can sıkıcı", en az "kabul edilebilir" ya da "asimile edilebilir" olanlardan, en az "işe yarar" olanlardan başlayarak mümkün olduğu kadar çok göçmenin dışarı atılmasının— toplumsal sorunların çözülmesine olanak sağlayacağı ya da en azından çözüm yolunda bir engeli ortadan kaldıracağı düşüncesi yayılmaktadır. Burada, bu tezlerin teknik olarak çürütülmesine bile girmeden[4], çok önemli olan ilk paradoksa değiniyoruz: "göçmenlerin toplumsal sorunları ya da göçmenleri topyekün etkileyen toplumsal sorunlar ne denli az özgülse, onların varlığı bunlardan, dolaylı biçimler altında bile olsa, o denli fazla sorumlu tutulur. Bu paradoks da kendi hesabına, tam anlamıyla canalıcı olan yeni bir sonuç ortaya çıkarmaktadır: Göçmenleri tek ve aynı "sorunun", tek ve aynı "krizin" görünümleri olarak düşünmeye iten şey onların bir dizi sorunun hepsinden sorumlu ve bunlara bulaşmış sayılmalarıdır. Burada, ırkçılığın esas ayırt edici özelliklerinden birinin kendini günümüzde yeniden üretişinin somut biçimine varılmaktadır. Bu, ırkçılığın, "toplumsal patolojinin" tüm boyutlarını, ırktan ya da son zamanlardaki eşdeğerlerinden türeyen bir dizi gösteren ile sınırlı tek bir davada birleştirme becerisidir.

Dahası da var. Bizzat göçmen ve göç kategorileri ikinci bir paradoksu içermektedir. Bunlar, hem birleştirici hem de farklılaştırıcı kategorilerdir. Coğrafi kökleri, özel tarihleri (dolayısıyla kültürleri ve yaşam tarzları), ulusal alana giriş koşulları ve hukuksal statüleri tamamen farklı yapıda olan "nüfusları", tek bir durumda ya da tek bir tipte özümlerler. Böylece, nasıl bir Kuzey Amerikalı çoğunlukla bir Çinli'yi, bir Japon'u, bir Vietnamlı'yı, hatta bir Filipinli'yi (hepsi çekik göz'dür) birbirinden ya da bir Portorikolu'yu bir Meksikalı'dan (hepsi chicano'dur) ayırt edip belirtmekten acizse bir Fransız da çoğunlukla bir Cezayirli'yi, bir Tunuslu'yu, bir Faslı'yı, bir Türk'ü birbirinden ayırmaktan acizdir (hepsi "Arap"tır, bu daha baştan basmakalıp ırkçı bir yargı oluşturan, genel kapsamlı bir adlandırmadır ve bougnoules, ratons gibi hakaretlere çanak tutar). Daha genelde "göçmen", etnik ve sı-

nıfsal ölçütleri birleştiren, yabancıların karman çorman içine boca edildiği —ama bütün yabancıların değil ve sadece yabancıların da değil— karma bir kategoridir.[5] Gerçekte tam olarak, görünürde "nötr" olan yabancılar bütününü ayrıştırmaya olanak sağlayan bir kategoridir. Kuşkusuz bu bütünün ikircillikleri vardır: bir Portekizli (Paris'te) bir İspanyol'dan daha çok, bir Arap ya da Siyah'tan daha az "göçmen" olacaktır; bir İngiliz ya da bir Alman tabii ki "göçmen" olamaz; bir Yunanlı belki; İspanyol bir işçi, hele Faslı bir işçi "göçmen" olacaktır ama bir İspanyol kapitalist, hatta Cezayirli bir kapitalist öyle olmayacaktır. Buradan kategorinin, öncekinden ayrılmaz olan farklılaştırıcı yanına, daha önce gördüğümüz gibi dış farklılaşmaya, fakat aynı zamanda iç farklılaşmaya varıyoruz; çünkü birlik ancak sonsuz bir tür çeşitliliği içinde derhal maddiyata çevrilmek üzere ortaya konmuştur. Gerçek bir onur meselesine yol açarak (ne birbirini aldatmak ne de aldanmak gerekir), söylemde biçimlendirilen ve davranışlarda gelişen, "göçe" dair gündelik bir vicdan muhasebesi vardır. "Arapları sevmeyenler", "Cezayirli arkadaşları" ile övünebilmektedirler. Araplar'ın "asimile olamaz" olduklarını (İslam, sömürge döneminin mirası vb. nedeniyle) düşünenler Siyahlar'ın ya da İtalyanlar'ın öyle olmadıklarını kanıtlayabilmektedirler. Ve bu böyle sürüp gider. Ve tüm vicdan hesaplaşmaları gibi bunun da kendi çıkmazları vardır: Tanım olarak hiyerarşize edicidir, ama bununla beraber kendi hiyerarşize etme ölçütlerinin ("dinsel", "ulusal", "kültürel", "psikolojik", "biyolojik" ölçütler) tutarsızlığına çarpıp durmakta ve bulunmaz bir tehlikelilik ve üstünlük ölçeği arayışında bunlardan faydalanmaktadır. Bu ölçek, Siyahlar'ın, Yahudiler'in, Araplar'ın, Akdenizliler'in, Asyalılar'ın, "yerlerini", yani orada olduklarında "onlara nasıl davranılması", "nasıl bir tutum alınması", "ne yapılması" gerektiğinin bilinmesini sağlayacak hayali yerlerini alacakları bir ölçektir.

Göç kategorisi söylemleri ve davranışları bu şekilde yapılandırmaktadır, fakat en az bunun kadar önemli bir şey daha yapmaktadır: Irkçıya, ırkçı olarak birey ve gruba, "kendi bilinci"nin temel etkeni olan tanınacak ve araştırılacak bir düşünce, bir "nesne" yanılsamasını verir. Bu cümleyi yazdıktan sonra bir ikircillik taşıdığının farkına vardım. Çünkü burada varolan şey, düşünce yanılsaması değil, yanılsama yaratıcı bir nesnenin fiili düşüncesidir. Sınıflandıran düşünür, düşünen de varolur. İçinde bulunduğumuz durumda, sınıflandıran toplu olarak varolmaktadır. Daha doğrusu —yeniden düzeltmek gerekli— sınıflandıran, üyelerinin benzerliği üzerine

kurulu bir topluluktan ibaret olan bu yanılsamayı fiili olarak vareder. Irkçılık-karşıtlığı, bu çifte edimselliği doğru değerlendiremediği için, sık sık, ırkçılığın bir düşünce yokluğu, gerçek anlamda bir zihinsel gerilik olduğu ve onu geriletmek için düşünmenin ya da düşündürtmenin yeterli olacağı yolundaki yanılsamayla kendini avutur. Halbuki düşünce tarzını değiştirmek söz konusudur, yani yapılabilecek en zor şeyi yapmak.

Burada kendi hesabımıza —nasıl ki "göçmen", bireyleri ırkçı bir tipolojiye yerleştirmeye olanak sağlayan başlıca ayırt edici özellikse— günümüz Fransası'nda "göç"ün de tam anlamıyla, ırkın yeni adı haline geldiğini keşfediyoruz; bu isim yenidir ama işlevsel olarak eskisinin eşdeğeridir. Bu noktada daha önce sömürgeci ırkçılığın, birliğin ve farklılaşmanın vicdan hesaplaşmasına, sadece kendiliğinden söyleminde değil, kurumlarında ve yönetim pratiklerinde de temel bir işlev verdiğini hatırlamak gerekir. Sömürgeci ırkçılık bunu, şaşkınlık verici olan genel "yerli"[6] kategorisi diye bir şey uydurarak ve aynı zamanda (kavim [ethnie] kavramının kökeninde bulunan) "etnik" alt bölümleri bu potada, hiyerarşiler ve ayrımlar ("Tonkinler" ve "Annamlar", "Araplar" ve "Berberiler," vb.) oluşturmaya olanak sağlayacak güya tek-anlamlı sahte tarihsel ölçütler yoluyla çoğaltarak yapmıştır. Nazizm de, alt-insanları "Yahudiler" ve "Slavlar" şeklinde bölerek, hatta bunları da kendi içlerinde bölerek, ve soysal tipolojiler sabuklamasını bizzat Alman halkına taşıyarak aynı şeyi yapmıştır.

Cinse ilişkin bir göç kategorisinin oluşturulmasının ortaya çıkardığı sonuçlar bununla kalmaz. Bu kategori, tam milliyetçi söylemin tarihsel olarak aynı devlet çerçevesinde toplanmış halkların bölünmez birliğini ilan ettiği anda, kendilerini az çok utanç verici bir dıştalık statüsüne atılmış ve bununla sınırlanmış bulan Fransız milliyetindeki bireyleri içine almaya çalışır: Fransız toprakları üzerinde doğmaları ya da yurttaşlığa kabul edilmeleri nedeniyle Fransız milliyetinde olmalarına rağmen, siyah Antilliler'in ve çok sayıda "yabancı kökenli" Fransız'ın pratikte durumları budur. Böylece, pratik ve kuram arasında, bazıları eğlendirici görünebilecek çelişkilere varılmaktadır. Yeni Kalendonya'daki bağımsızlık yanlısı bir Kanak kuramsal olarak "yurdunun" bütünlüğüne zarar veren bir Fransız yurttaşıdır; ama "metropol"deki bir Kanak, bağımsızlık yanlısı olsun olmasın, hiç bir zaman için siyah bir göçmenden başka bir şey değildir. Liberal (sağcı) bir milletvekili göçün "Fransa için bir şans olduğu"[7] düşüncesini açıkladığında ona hakaret etmek üzere takılmış "Stasibaou"

lakabıyla gülünç duruma düşürüldüğünü gördü! Bu bakımdan en anlamlı olgu, muhafazakâr kamuoyunun (ki sınırlarını belirlemek oldukça risklidir) Cezayirliler'in Fransa'da doğmuş olan çocuklarını, "göçmen ikinci kuşak" ya da "ikinci kuşak göçmenler" olarak göstermedeki ve zaten parçası oldukları Fransız toplumuyla "bütünleşmelerinin mümkün olup olmadığı" üzerine (bütünleşme kavramını, yani gerçek bir tarihsel ve toplumsal bütüne aidiyeti, her türlü uyuşmazlığı önlemek için peşinen bir güvence sayılan mitsel bir "ulusal tip"e uygunluk kavramıyla sistematik bir biçimde karıştırarak) sürekli olarak kafa yormaktaki inatlarıdır.

Böylece sözünü ettiğim ikinci paradoksa varılır: Göç kategorisiyle belirtilen nüfus gerçek anlamda ne kadar az "göçmen"se, yani statü ve toplumsal işlev açısından, fakat aynı zamanda âdetler ve kültür açısından[8] ne kadar az yabancıysa o denli yabancı bir bünye olarak gösterilir. Elbette ki bu paradoksta belli bir ırk kuramı olsun olmasın, ırkçılığın belirleyici bir özelliği yine karşımıza çıkıyor ki, bu da soybilimsel ilkenin uygulanmasıdır. Melezleşme ve çok-etnik gruplu ya da çok-kültürlü ulus saplantısının, Fransız toplumunun bir kısmının kendi dönüşümlerine direnişinin ve hatta çoktan olup bitmiş dönüşümlerini, yani kendi tarihini inkâr edişinin özel bir hali olduğundan da kuşkulanabiliriz. Bu direnişin, bu inkârın, tüm toplumsal sınıflara, özellikle de çoğunluk olması nedeniyle daha düne kadar bir dönüşüm gücünü temsil etmiş sınıfa ait olan, daha geniş çevrelerde görünmesi olgusu, gerçekte haklı nedenlerle derin bir krizin belirtisi olarak değerlendirilebilir.

Bu da bizi ikinci bir belirtiyi tanımlamaya götürmektedir. Fransız toplumunun siyasal tarihini gözönüne alarak, bu belirtiyi göç karmaşığının oluşumu kadar önemli sayıyorum; daha doğrusu bu oluşumdan ayrılamayacağını düşünüyorum. Bu ikisini birbirinden yalıtabileceklerini sananlar uydurma bir tarih yaratmaktan öteye gidemezler. Sözünü ettiğim şey, son yıllarda belki toplu şiddet hareketleri açısından değilse de seçimlerdeki sapmalar ve özellikle de göçmen işçilerin hak arama mücadelelerinin yalıtılması açısından ipuçlarını yakalayabildiğimiz, kitlesel ırkçılığın ve özellikle de işçi sınıfının ırkçılığının yayılmasıdır.

Bu noktada birçok önlem almak gerekir ama sonuçta bunlar olgunun beraberinde getirdiği sonuçların tehlikeliliğini artırmaktan başka bir şey yapmazlar. İlk olarak, toptan bir şekilde bir sınıfın ırkçılığından söz etmek anlamdan yoksun bir ifadedir: Seçilen göstergeler ne olursa olsun (ve bu göstergelerin, siyasal söylemin kurnazlıklarına yatkın "kültürlü" bireylerin

inkâr stratejilerini atlayarak, kitlesel ırkçılığı artırma eğiliminde olduklarını da gözönünde bulundurarak) bütün anketler bunu göstermektedir. Gerçekte bir sınıfın ırkçılığından söz etmek, ırklaştırıcı bir mantığın kendisine dahil olan yansıtmacı bir açıklama tipidir. Buna karşın anlamlı olan, sınıfsal bir koşulun ya da konumun ayırt edici özellikleri olan —iş, boş zaman, komşuluk, akrabalık ilişkilerinin kurulması, militanlık gibi— verili durumlardaki ırkçı tutumların ve davranışların sıklığını sorgulamaktır. Ve özellikle de, ırkçı eğilime direnişi ya da teslim oluşu önceden varsayan örgütlü pratiklerin zaman içinde ilerleyişini ya da gerileyişini ölçmektir.

İkinci olarak, burada "seçkinler"in, egemen sınıfların ırkçılığı ya da entelektüel ırkçılık sorunu karşısında kitlesel ırkçılık (ya da "halk kitlelerinin" ırkçılığı) sorununa verilen öncelik, ne bu ikisinin birbirinden yalıtılabileceğini ne de birincisinin kendiliğinden, diğerlerinden daha keskin olduğunu gösterir. Aksine, ırkçılığın kitleselleşmesinin, ırkçılık-karşıtlığının sömürülen sınıflara ve özellikle de işçi sınıfına özgü kurumsal biçimlerinin bozulmasıyla birlikte, ırkçılığın "hegemonya halini alması"nda geri dönüşü çok zor bir eşik oluşturduğunu gösterir. Nitekim tarihsel deneyim (ister anti-faşizm deneyimi ister sömürge savaşlarına direniş deneyimi olsun) göstermiştir ki, işçi sınıfı, ırkçılık-karşıtlığının ortaya çıkarılmasında bir önceliğe sahip olmasa da, gelişiminde ve etkili oluşunda, ister ırkçı propagandaya direnişiyle olsun, ister ırkçı bir siyasetle gerçekten bağdaşmaz olan siyasal programlara katılışıyla olsun, yeri doldurulamaz bir temel oluşturmaktadır.

Üçüncü olarak, ırkçılığın işçi sınıfında (ya da işçi sınıfına) yayılmasından söz etmek bizi, olgunun öncesindekileri ve köklerinin derinliğini bir kez daha hafife almaya itmemelidir. Fransa örneğiyle devam edersek, herkes işçilerdeki yabancı düşmanlığının yeni bir şey olmadığını ve art arda İtalyanlar'a, Polonyalılar'a, Yahudiler'e ve Araplar'a vb., güdüldüğünü bilmektedir. Yabancı düşmanlığı basit bir yapısal göç olgusundan ve emek pazarında rekabetten çok (Fransa yüzyıllardır işgücü ihraç eden bir ülkedir), patronların ve devletin, nitelikli işleri ve kadroları az çok yeni "Fransızlar"a, niteliksiz işleri göçmen işgücüne ayırarak, hatta çok fazla sayıda niteliksiz işgücünü gerektiren, bu nedenle göçe büyük çapta başvurma olasılığı taşıyan (bu strateji bugün de devam etmektedir: "kaçak göç" sorununu düşünün) sanayileşme modelleri seçerek, çalışanların hiyerarşize edilmesini örgütleme biçimlerine bağlıdır.[9] Şu halde Fransız işçilerinin ırkçılığı nitelikli olmanın göreli ayrıcalıklarına, sömürü ve aşırı sömürü arasındaki

farka organik olarak bağlıdır. Burada tek-anlamlı bir nedensellik yoktur: bunun kanıtı göçmen militanların enternasyonalizminin Fransız işçi hareketinin tarihinde oynadığı önemli roldür. Bununla birlikte, ne denli önemsiz ve zayıf olurlarsa olsunlar bu ayrıcalıkların savunulmasının işçi sınıfı örgütlerindeki (buna belediyelerdeki, sendikalardaki, kültürel hayattaki "motor kayışlarıyla" en iyi dönemindeki komünist parti de dahil) milliyetçiliğin gücüyle atbaşı gittiğinden pek kuşku duyulamaz.

Öyleyse ortaya çıkan soru iki yönlüdür: kitlesel üretimde ve daha sonra da otomasyonda, birbirini izleyen sanayi devrimleri "yurttaşlarla" (özellikle de kadınlar ve genç işsizlerle) göçmenleri aynı sömürü ve proleterleşme biçimi altında birbirine yaklaştırarak, ulusal işçi sınıfının toplu bir "yukarıya doğru hareketlilik" yönündeki beklentilerine sert bir şekilde son vererek, işçi emeğinin topyekün niteliksizleşmesine yol açtığında, bu istikrarsızlık kendini işçi sınıfında kesin bir bölünmeyle mi, yoksa işçi sınıfı mücadelelerinin radikalleşmesiyle mi açığa vuracaktır? Sanayilerin çözülmesi ve beraberinde eski emperyalist güçlerin çökmesi olgularıyla tırmanan iktisadi kriz, sınıf mücadeleleri sırasında elde edilmiş ve siyasal "uzlaşma"nın, toplumsal "denge"nin bütünleyici parçası haline gelmiş olan yaşam düzeyi, itibar, iş konularındaki göreli güvenceyi sorgular duruma geldiğinde aynı soru daha da keskin bir hal alır.

Burada ikilemin en önemli noktasına geliyoruz: Böylesi bir "yeniden proleterleşme" sınıf ideolojilerini ve pratiklerini kaçınılmaz olarak altüst eder. Ama hangi yönde? İşçi sınıfı tarihçileri göstermişlerdir ki, işçi sınıfı hegemonyacı bir toplumsal grubun (örneğin ağır sanayinin nitelikli işçilerinin) etrafında, örgütlenme biçimleri ve idealleriyle örülü bir ağ oluşturarak özerkleşir. Aynı zamanda bu özerklik her zaman için karşıt iki anlam içerir, çünkü hegemonyacı grup kendini "ulusal birliğin" meşru bir bileşeni olarak kabul ettirebilen, toplumsal avantajlar ve yurttaşlık hakları kazanabilen bir gruptur.[10] İletişim ve düşünme tarzlarının "ırklaştırılması" ya da kolektif kültürde gizli ırkçılığın aşılması —ki bu zorunlu olarak belli bir özeleştiriyi gerektirir— ikileminin bir doğruluk sınavı, siyasal bir ölüm kalım meselesi haline gelmesi özellikle işçi sınıfı için söz konusudur. Sol'un ırkçılığın yükselişi karşısındaki dirençsizliği, ona verdiği ödünler ya da sağladığı fırsatlar sorununun bu denli önemli olmasının nedeni de budur. En azından Fransa'da, komünizm ve sosyalizm düşünceleri etrafında birleşenler dışında siyasal olarak güçlü bir "sol" olmamıştır. Özellikle belirleyici olan sorun proletaryaya ait olma savındaki örgütlerin ve ideolojilerin bu

krizinden ne çıkacağıdır. Eğer "Stalinizm'den kurtulma" bahanesi bizi, Fransız komünizminin siyasal geleneklerindeki milliyetçi yanda bulunan ırklaştırıcı sapmaları — ister onu faşizan örgütlerle popülist bir rekabete soksunlar, ister, ki bu daha mümkün görünmektedir, onun tarihsel sonuna ve halk sınıflarının bir kısmının Ulusal Cephe'nin etki alanına geçmesine katkıda bulunsunlar— hafife almaya ya da çok basit bir biçimde kendiliğinden olmuş gibi görmeye yöneltirse, bizi siyasal hataların en büyüğüne sürükler.[11]

Bu eğilimler sadece krizin vahimleşmesi koşullarının parçası değildir, aynı zamanda, tüm toplumsal *haklar* ve yurttaşlık hakları sorunlarının *ayrıcalık* sorunları —korunması ya da "doğal olarak" kâr sağlayan birtakım kişilere verilmesi söz konusu olan ayrıcalıklar— haline gelmesine katkıda bulunurlar. Haklar gerçekten kullanılır. Ayrıcalıklar ise çoğunlukla hayali olabilir (işte sömürülen sınıflara da genelde böylece verilir). Haklar onları talep edenlerin ve onlardan yararlananların sayılarının (ve güçlerinin) artmasıyla niteliksel olarak *çoğalır.* Ayrıcalıklar ancak, mümkün olduğu kadar sınırlayıcı bir tekelin savunusuyla güvence altına alınabilir. Bana öyle geliyor ki, neden kriz konjonktürünün halk sınıflarında, varoluş "güvenliği"ne dair bir belirsizliği (bazan sonu paniğe varan bir belirsizliği) ve kolektif "kimliğe" dair bir belirsizliği birleştirdiğini bu noktada anlayabiliriz. Yukarıda sözünü ettiğim göç karmaşığının oluşumu bu belirsizliğin hem nedeni hem de sonucudur; ve bu, etrafında, ayrıcalıkların değil hakların diliyle ifade edilen toplumsal ve iktisadi çıkarlar savunusunun siyasal geleneğinin oluştuğu örgütlü işçi sınıfının dağılma eğilimi göstermesi için de geçerlidir. Bu iki olgu birbirini beslemektedir. Irkçı kriz ve kriz ırkçılığı, tam da siyasal olarak içinden çıkılamaz hale geldiklerinde varolmaktadır.

---

* Bu makale, ilk kez 1985'te la Maison des sciences de l'homme'a sunulmuş metnin gözden geçirilmiş biçimidir.

1. "Kriz, hangi kriz?" sorusu, krizin *kim için,* hangi "sistem" açısından, hangi eğilim açısından ve hangi göstergelere göre varolduğunu sormadan, tarihsel konjonktürleri incelemek için bu kategoriyi kullanmanın olanaksız olduğunu göstermesi bakımından haklı bir sorudur (bkz. S. Amin, *La Crise, quelle crise? Dynamique de la crise mondiale,* Maspero, 1982).

2. Bkz. Kristin Couper ve Ulysses Santamaria, "Grande-Bretagne: la banlieue est au centre", *Cahier de Banlieues 89, Murs,* dergisinin Aralık 1985, II. sayısının yurttaşlık ve melezleşme konulu eki;

Paul Gilroy, There Ain't No Black in the Union Jack, The Cultural Politics of Race and Nation, Hutchinson, Londra, 1987.

3. Suçların ve "hata"ların (yani polislerin işlediği suçların) artan simetrisi ırkçılığın ve özellikle de Nazizm'in tarihindeki klasik durumları andıran önemli bir görüngüdür. Aynı zamanda Michel Foucault'nun "gayri meşruluklar" konusunda sorduğu soruların yerindeliği için, eğer ihtiyaç varsa, bir onaydır. Tüm sorunu başka bir noktadan, ırkçılık ve kurum arasındaki ilişkiler açısından, "toplumdaki" ve "devletteki" ırkçılık açısından sorgulama çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Bkz. K. Couper ve U. Santamaria, "Violence et legitimite dans la rue", Le Genre humain, no. 11, La Societe face au racisme, 1984-1985 sonbahar-kış sayısı.

4. Göçmenler Sosyal Güvenlik kaynaklarına yük olmamakta, tersine bunları beslemektedirler; toplu halde geri gönderilmeleri hiçbir iş alanı yaratmayacak, hatta bazı iktisadi sektörlerin istikrarını bozarak iş alanlarını ortadan kaldıracaktır; suç oranlarındaki payları da "Fransızlar"dan daha hızlı artmamaktadır, vb.

5. Burada Wallerstein'ın alıntıladığı, Jean Genet'nin Siyahlar hakkındaki sorusunu ("Siyah nedir ve her şeyden önce onun rengi nedir?") biraz değiştirerek şöyle tekrarlayacağım: Göçmen nedir ve o her şeyden önce nerede doğmuştur?

6. Bu şaşırtıcıdır, çünkü ilke olarak yerli "o yerde doğmuş" olandır. Yani sömürgelerin herhangi birinde: Buna göre Fransa'da yerleşmiş, sömürgelerden bir Afrikalı "yerli" kalır ama Fransa'daki bir Fransız tabii ki yerli değildir! Sömürgeci bilimin etniklik kavramını inşası için bkz. J.L. Amselle, E. M'bokolo, Au cær de l'ethnie. La Découverte, 1985. Fransız Başbakanı (J. Chirac) yakın zamanda, "Kanak halkı yoktur, o bir etnik grup mozaiğidir," dedi.

7. Bernard Stasi, L'lmmigration: une chance pour la France, R. Laffont, 1984.

8. R. Gallissot'nun deyimiyle "Fransız-Cezayirli karışımı"nın evrimi üzerine kurulabilecek varsayımlar ne olursa olsun, bu değişmez. Bkz. R. Gallissot, Misere de iantiracisme, Editions de l'Arcantere, Paris, 1985, s. 93; yine bkz. Juliette Minces, La Generation suivante, Flammarion, 1986.

9. Bkz. I'Aerot'nun yayımladığı Travail dergisinin 1985, 7. sayısında "Göç" dosyası; Albano Cordeiro, L'Immigration, La Decouverte/Maspero, 1983; Benjamin Coriat, L'Atelier et le chronométre, Christian Bourgois, Paris, 1979.

10. Bkz. Gérard Noiriel'in iki kitabı: Longwy. Immigrés et prolétaires, PUF, 1984; Les Ouvriers dans la societe française, XIX-XX^{e} siécles, Seuil, 1986. Zeev Sternhell'in yararlı iki eseri (La Droite révolutionnaire, Seuil, 1978; Ni droite ni gauche, Seuil, 1983). Sadece düşünce tarihiyle yetinen bu iki eser, örgütlü işçi hareketinin Dreyfusçuluğa katkısının ("Jaurés cephesinin", "Guesde cephesine" karşı zaferi), işçi sınıfında yabancı düşmanlığını önleyemediyse de, en azından yüzyılın üç çeyreği boyunca anti-kapitalizmin yerini dolduracak şey olarak kuramlaştırılmasını engellemiş olduğu gibi önemli bir olguyu dikkat çekmektedir.

11. Bkz. E. Balibar, "De Charonne à Vitry", Le Nouvel Observateur, 9 Nisan 1981.

Sonsöz

Immanuel Wallerstein

Etienne Balibar, önsözünde, çok nazik bir sorunun aydınlatılmasına katkıda bulunmak istediğimizi söylemişti: Çağdaş ırkçılığın özgüllüğü nedir? Bu metinleri yeniden okurken kendi kendime, bu arzumuzu nereye kadar gerçekleştirebildiğimizi sordum.

Öncelikle "çağdaş" kelimesinin belirsizliği üzerinde durmak gerekir. Eğer "çağdaş" birkaç on yıllık dönemi, diyelim ki 1945'ten başlayan bir dönemi gösteriyorsa, sanırım bugünkü durumda, birçok araştırmacının ve siyaset adamının sandığının tersine, istisnai hiçbir şey olmadığını (ya da çok az olduğunu) kanıtlamaya çalıştık. Fakat eğer "çağdaş", "modern dünya"yı ifade etmenin biçimiyse, o zaman evet, "ırkçılık" görüngüsüyle, tarihsel olarak ondan önce gelen çeşitli yabancı düşmanlıkları arasında, en azından bizim savımıza göre, büyük bir farklılık vardır.

İnanıyoruz ki bu denemelerimizle, sürekli olarak ve hatta yinelenen bir şekilde, iki savın altını çizmek istedik. Birincisi, hepimizin ait olduğumuz, "değerlerimizi" aldığımız, "bağlılık" duyduğumuz, "toplumsal kimliğimizi" tanımlayan muhtelif "cemaatlerin" hepsinin tarihsel yapımlar olduklarıdır. Ve daha da önemlisi, kesintisiz bir şekilde yeniden inşa edilen tarihsel yapımlar olduklarıdır. Bu, onların sağlam ya da uygun olmamalarını gerektirmez. Bilakis; fakat bunlar hiçbir zaman köklü değildirler ve bu nedenle yüzyıllar boyunca gelişimlerine ve yapılarına ilişkin olarak yapılmış tüm tarihsel tanımlar kaçınılmaz olarak bugünün ideolojisini yansıtırlar.

İkincisi, evrenselcilik bize her zaman, ulusal, kültürel, dinsel, etnik ya da toplumsal partikülarist kutupların tam karşıtı olacak bir çözümleme ya da çekim kutbu olarak sunulmuştur. Bu zıtlık, bu çatışma bize, gerçeklikle ilgili hatalı değilse bile aldatıcı bir görüş olarak görünmektedir. Bu ideolojiler daha yakından incelendikçe, birbirlerini ne kadar kapsayıp

gerektirdiklerinin farkına varılır. O kadar ki, bir madalyonun iki yüzü olduklarından şüphe etmeye dek gidilir.

Ancak bu iki saptama da umut kırıcıdır. Modern olmayı amaçlayan toplumlardaki hümanist öğreti bize uzun süredir tersini vaaz ettiğinden bu bizi bile şaşırtmaktadır. Sınırlı "ortaçağ" düşüncesiyle, modernliğin insancıl ve açık düşüncesi arasında temel bir karşıtlık bulmak bizim için geleneksel bir hal almıştır. Ve çoğumuz, kin ve zulümle tıka basa dolu bir güncelliğin acımasız ve zararlı gerçeklikleri önünde titredikçe bu Epinal resimlerine daha da sıkı sarılmaktayız.

Öyleyse olup biteni nasıl anlamalıyız? Bunun sadece iki yolu var. Irkçılık, cinsiyetçilik, şovenizm ya insanlarda doğuştan var olan öncesiz ve sonrasız kötülüklerdir. Ya da belli tarihsel yapılardan çıkan ve bu nedenle de dönüştürülebilir talihsizliklerdir. Açıkça ikinci çıkış yolunu seçersek burada sunduğumuz incelemelerde bizi bu yüzden kolaycı bir iyimserliğe sürükleyecek hiçbir şey yoktur. Tam tersine; bizzat ırk, ulus ve sınıf kavramlarının "özünde varolan" belirsizliklerden, incelenmesi ve aşılması zor olan belirsizliklerden söz ediyoruz.

Bu kitapta, ikimiz de kendi hesabımıza çabalarımızı bu belirsizliklerin çözümlenmesinde yoğunlaştırdık. Bu sonsözde, önerdiğimiz farklı yapı-çözümlerini ya da ortaya çıkardığımızı düşündüğümüz karışıklıklardan çıkmak için önerdiğimiz ip uçlarını yeniden ele alacak değilim.

Daha çok, Balibar'ın çözümlemesi ile benimki arasında, bazı ayrılıklara işaret ediyor gibi görünen şeylere dönmeyi tercih ediyorum. Doğrusunu söylemek gerekirse ben bunların nüanslardan öteye gitmediklerini düşünüyorum. Başka kimselerin benim çözümlemelerim hakkında yaptığı bazı eleştirilerle arasına mesafe koymasına rağmen, yine de beni "ekonomist" bir eğilime sahip olmakla suçluyor. Kapitalist dünya ekonomisinin evrenselci-partikülarist bulanıklıklarının, bizzat ezilenler tarafından kabul edilen bir egemen ideolojiden ileri geldiği gerçeğine daha fazla önem vermek istediğini söylüyor. Belirsizliklerin içselleştirilmesi, kitlelerin bu zihniyet yönünde toplumsallaşmaları, içinde bulunduğumuz çarkın kilit unsurlarıdır. Gerçekten de bu durum nasıl inkâr edilebilir ki? Bir toplumsal oluşumdan ya da bir toplum ya da tarihsel sistemden söz etmek kaçınılmaz olarak, yalnızca zorla değil, üyelerinin katılımıyla ayakta duran bir yapıdan söz etmektir. Bununla beraber, çoğunluk olarak, tarihsel sistemlerimizi oluşturan inançlara sadık olsak da her zaman alaycılar, kuşkucular ve isyancılar vardır. Kuşkusuz Balibar da aynı fikirde. Ancak,

bu bakımdan "kadrolarla", büyük çoğunluk arasında üstü örtülü bir şekilde varolan bir ayrımı ortaya koymanın yararlı olacağını düşünüyorum. Bu ikisinin sistemin ideolojik yapımlarıyla olan ilişkileri aynı değildir.

Evrenselciliğin her şeyden önce kadroların sıralarını sağlamlaştırmak için oluşmuş bir inanç olduğu kanısındayım. Bu sadece bir teknik etkililik sorunu değildir. Aynı zamanda, aynı kadroların sistemin işleyişi için pek yararlı buldukları cinsiyetçilik ve ırkçılık unsurlarını, çok ileri gitmeleri korkusuyla, bastırmanın bir yoludur. Bu anlamda, evrenselcilik, sistemi içten yıkabilecek olan nihilistlere (Naziler gibi) fren işlevi görmektedir. Kuşkusuz muhtelif "partikülarizmleri" vaaz ederek inkâr bayrağını yükseltmeye hazır başka kadrolar, deyim yerindeyse, yedek kadrolar her zaman olacaktır. Fakat genelde uzun vadede çıkarlarının korunması için, bir ideoloji olarak evrenselcilik, zıddından, partikülarizmden daha uygundur. Emekçi sınıflar için bunun tersinin doğru olduğunu söylemiyorum. Bununla beraber bana, daha çok öbür tarafa eğilimliler gibi geliyor. Partikülarizmleri —ister sınıfsal, ister ulusal, ister ırksal olsun— göklere çıkarırken, çoğunlukla, kalıcı eşitsizlik ve maddi ve toplumsal kutuplaşma üzerine kurulu bir sistemde kaçınılmaz olarak ikiyüzlü olan bir evrenselciliğin yıkımlarına karşı bir korunma içgüdüsüne boyun eğiyorlar.

Bu da beni ikinci bir nüansa getiriyor. Etienne Balibar, belki uzun vadeli bir eğilim olarak varlığı dışında, bir dünya burjuvazisinin varlığını gerçekten kabul edemeyeceğini söylüyor. Böylece beni, biraz fazla toptanlaştırıcı bir model içinde, özgüllükleri ihmal etmekle suçluyor. Bir burjuvazinin ancak, kesinlikle bir dünya burjuvazisi olabileceği cevabını vermek istiyorum. Burjuva olmak olgusunun kendisi herhangi bir "cemaate" sadık olmayı, Mammon'dan başka tanrıya adaklar sunmayı engeller.

Kuşkusuz abartıyorum, ama çok da değil. Kuşkusuz burjuvalar milliyetçi, hatta yurtseverdirler. Kuşkusuz her türlü etnik olaydan fayda sağlarlar. Ama... daha çok işler yolundayken milliyetçidirler. 18. yüzyılda İspanyollara karşı bağımsızlık savaşı sürdürürken bir yandan da onlara silah satan Amsterdam burjuvalarını unutmayalım. Büyük, gerçekten de büyük kapitalistlerin, gerileme dönemlerinde sermayelerini ülkelerinden, nasıl hiç tereddüt etmeden çektiklerini unutmayalım. Küçük delikanlılar, belki de, daha az manevra kabiliyetine sahip oldukları için "kendi" ülkelerine daha bağlı gibi görünüyorlar, ama bu, olgunun gerçekliğini değiştirmiyor. Bu demektir ki, ulus, ırk ve evet sınıf bile, bu kapitalist dünya ekonomisinde ezilenler için birer sığınak olarak kalırlar; kavram olarak popülerliklerinin

temelini oluşturan da budur. Bana kalırsa bu aynı zamanda emekçi sınıfların nasıl olup da, ilk bakışta bağdaşmaz gibi görünen "partikülarizmler" arasında bu denli ani geçişler yapabildiklerini de açıklamaktadır. Bir sığınak bir an için etkisiz göründüğünde derhal bir başkası aranır.

Böylece üçüncü bir eleştiriye geldim: İşbölümünün etkisine kendini fazlaca kaptırarak toplum etkisini bilmezlikten geliyorum. Bu günahtan dolayı suçlu olmadığımı ilan ediyorum. Kapitalist bir dünya ekonomisinin bağrında işbölümü, hayatta kalma olanaklarına sınırlar koyarak, bir çeşit dış baskı oluşturur. Toplum etkisi, insanların ve özellikle küçük insanların, sınırsız sermaye birikimi dışında hedeflerin peşinde koşma lüksünü tadabilmek için bu baskıyı kırma çabalarıdır.

Bu birikim arayışının özünde varolan aşırılığı frenlemeyi bazen, hatta sık sık başarırlar. Şimdiye kadar sistemi yıkmayı ve böylece baskılarına boyun eğmekten kurtulmayıysa başaramadılar. Sistem karşıtı hareketlerin tarihi işte budur ve o da belirsizdir. Belki de Balibar, iş bu hareketlerin "bölgesel-ötesi" bir şekilde bir araya gelme olanaklarına geldiğinde fazla iyimser olduğumu düşünmekte haklı. Yine de, benim iyimserliğim ihtiyatlı bir iyimserlik.

Sonuç olarak tüm bu çekincelerin aynı noktadan çıktığını görüyorum. Sanırım beni formülasyonlarımda birazcık fazla "determinist" buluyor. Demek ki bu açıdan konumumu kesinleştirmeliyim. Felsefede (en azından Batı felsefesinde) determinizm ile tikel irade arasındaki bin yıllık tartışma, bana kalırsa, Fernand Braudel'in düşüncesindeki, toplumsal zamansallıklar çokluğunu göstermektedir.

Bir tarihsel sistem —hangisi olduğu fark etmez, dolayısıyla kapitalist dünya ekonomisi de dahil— normal bir biçimde işlerken, bence, neredeyse tanım olarak, "belirlenen" diye adlandırılan üstün gelir. Sistem, tam olarak eyleme baskılar uygulanması demektir. Eğer bu baskılar gerçek olmasalardı bu bir sistem olmazdı ve hemen dağılırdı. Fakat tüm tarihsel sistemler sonuçta kendi çelişkilerinin mantığıyla tükenirler. O zaman bir "kriz"e, bir "geçiş dönemine" girerler; bu da Prigogine'in "çatallanma" olarak tanımladığı şeye, yani hafif bir itişin bile çok büyük bir yuvarlanmaya neden olabileceği sallantılı bir duruma yol açar. Diğer bir deyişle, tikel iradenin üstün geldiği söylenebilir. İşte tam bu yüzden, rastlantısal dönüşümleri öngörmek olanaksızdır.

O halde bir kapitalist dünya ekonomisinde sınıfların, ulusların, ırkların rolünü, gerçeklikler kadar kavramların da rolünü gözönünde tutarak

incelediğimiz zaman özde varolan, yani yapısal belirsizliklerden söz ettiğimizi biliyoruz. Tabii ki her türden direniş vardır. Ama öncelikle mekanizmaların, baskıların, sınırların altını çizmek gerekmektedir. Öte yandan, "sistemin sonu" anı gelecektir ve bence daha şimdiden o uzun anın içinde bulunuyoruz. O halde olası sıçrayışlar üzerine, hiç olmazsa anlaşılır hale gelmiş ütopyalar üzerine kafa yormak gerekir.

İşte o anda evrenselcilik ile ırkçılık/cinsiyetçiliğin, sentezine ulaşılması gereken bir tez-antitez ikilisini değil, tarihin bizi aşmaya çağırdığı bir şeyi, birleşik bir tahakküm ve kurtuluş refleksleri ağını oluşturduğunu hatırlamak bence yararlıdır.

MERİTOKRASİ: bireysel liyakat üzerine kurulu toplumsal hiyerarşi, (ç.n.)

GİDİMLİLİK: Bir önermeden başka bir önerme çıkaran ve böylece birtakım ara düşünülerden geçerek ilkeden sonuca varan düşünüş tarzı. (ç.n.)

GNOSE: Araçsız olarak ve sezgi yoluyla ulaşılan Mutlak Bilgi. (Yunanca *gnosis*'ten, ç.n.)

BEUR: Fransa'da ikinci kuşak yabancılara, çoğunlukla Kuzey Afrikalılar'a verilen ad (ç.n.)

VÖLKERPSYCHOLOGIE: *Alm.* Bir etnik grubun psikolojisi. (ç.n.).

BROTHERHOOD OF MAN: Kardeşlik olarak çevrilen kelime, İngilizce "brotherhood", "erkek kardeşlik" ya da "biraderlik"tir. (ç.n.).

NEPOTIZM: akrabalarına ya da yakınlarına çıkar sağlama, (ç.n.)

RAZA: *İsp.* Safkan ırk. (ç.n.)

WASP (White Anglo-Saxon Protestant): Beyaz Anglosakson Protestan, (ç.n.)

IQ (Intelligence Quotient): "Zeka yüzdesi" anlamına gelen terim, bir insanın zihinsel gelişim yaşının, zaman yaşına bölünüp 100 ile çarpılmasıyla elde edilen ve o insanın zekasını gösterdiği varsayılan sayısal niceliği ve bundan hareketle bir sınıflandırmayı ifade eder. (ç.n.)

MULATTO: Zenci-beyaz melezi, (ç.n.)

HAM: Nuh'un üç oğlundan biri. Eski Ahit'e göre Nuh'un üç oğlu (Ham, Sam, Yafet) üç ayrı insan soyunun atasıdır. Bunlardan Ham, Afrikalılar'ın atası olarak kabul edilir, (ç.n.)

BRUINE AFRIKANER: Hollandalılar'ın kahverengi ayıya verdikleri isim. (ç.n.)

BAAS: Afrika dilinde "sahip" anlamına gelmektedir. KAP (Cape) ise Güney Afrika'ya gelen Hollandalıların ilk koloni bölgeleridir, (ç.n.)

PART-LIFETIME: "Yarı zamanlı" anlamına gelen "part-time job" kelimesine gönderme yapılarak oluşturulan kelime yarı-hayat boyu gibi bir anlama sahiptir. Burada kastedilen hane üyelerinin sadece kısmen ya da hayatlarının sadece bir kısmında ücretli olmalarıdır. (ç.n.)

GESELLSHAFT: İlk kez Tönnies'in *Gesellshaft und Gemeinschaft* kitabıyla ortaya çıkan ve sözleşmeye dayalı modern toplulukları (Gesellschaft), geleneksel bağlara dayalı organik cemaatlerden (Gemeinschaft) ayırt etmek için kullanılan terim, (ç.n.)

HANSE: 1241'de Kuzey-Batı Almanya'daki ticaret şehirleri birliğine verilen ad; bu şehirlerin başında Lübeck şehri geliyordu, (ç.n.)

PROVINCES-UNIES (Birleşik Eyaletler): 1566-1609 yılları arasında ayaklanan İspanyol Hollandası'nın —1566-1700 arasında İspanya Kralı'na ait olan Kuzey-Batı Avrupa toprakları— yedi kuzey eyaletine verilen ad. Bu eyaletler günümüz Hollanda Krallığı'nın çekirdeğini oluşturdular. (ç.n.)

MUTATIS MUTANDIS: *Lat.* Gerekli değişiklikler yapıldığında (ç.n.).

BANDUNG: 1955 yılında Endonezya'nın Bandung kentinde yapılan konferansta Asya ve Afrika ülkeleri bir araya geldiler. Konferansın ana tartışması Sovyetler'in Doğu Avrupa ve Güneydoğu Asya'daki faaliyetlerinin Batı sömürgeciliğiyle bir tutulup tutulamayacağıydı. (ç.n.)

HORATIO ALGER, 19. yüzyılda ABD'de yaşamış çok popüler bir yazar. Zengin olmayı başaran yoksul çocukların öykülerini yazarak öyle bir ün sağlamıştır ki "Alger kahramanı" Amerikan dilinde deyimleşmiştir. (ç.n.)

HORACE MANN, 19 yüzyılda ABD'de yaşamış, demokratik eğitim sistemini savunan ünlü bir eğitimci. (ç.n.)

AUFHEBUNG: Aşma (ç.n.)

LONGUE DURÉE: Uzun vadelilik. (ç.n.)

"Bayağı düşünen her kimse ona burjuva derim." (ç.n.)

NOUVEAU RICHE: Yeni zengin, sonradan görme. (ç.n.)

NOBLESSE DE ROBE: Yargıçlık mevkiine sahip olunduğunda verilen asalet. (ç.n.)

DEUS EX MACHINA: Klasik dramda zor bir durumu halletmek için mekanik araçlarla sahneye indirilen tanrı, (ç.n.)

"Marksizm eriyip gidiyor mu?"; "Sönme", "eriyip yok olma" anlamındaki İngilizce *wither* fiili, devletin "ortadan kalkması" için bu fiili kullanan Marx'a atfen kullanılıyor, (ç.n.)

DE TE FABULA NARRATUr: *Lat.* "Anlatılan senin hikâyendir". (ç.n.)

IN CONCRETO: *Lat.* Somut biçimde. (ç.n.)

ESTATE: Ortaçağ sınıfları (ç.n.).

MÉTÈQUE: Küçümseyici anlamda, Fransa'ya yerleşmiş ve dış görünüşüyle davranışları hoşa gitmeyen Akdenizli yabancı, (ç.n.)

BOUGNOULES: Senegalli Beyazlar'ın ve Kuzey Afrika'daki Avrupalılar'ın bu bölgelerin yerlileri için kullandıkları aşağılayıcı, ırkçı hakaret, (ç.n.)

RATONS: sıçan yavrusu; Kuzey Afrikalılar'a yönelik aşağılayıcı, ırkçı hakaret. (ç.n.)

"Sous-homme" terimi Himmler tarafından bir konuşmada kullanılmıştır, (ç.n.)

EPINAL: Fransa'da, 17.-19. yüzyılda halk resimleri ticaretiyle ünlü şehir (ç.n.)

MAMMON: Suriye mitolojisinde zenginlik tanrısı. (ç.n.)